حاشية لميرزا جان على الحاشية القديمة للدواني على الشرح الجديد للتجريد

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 589

٧٤٨

RAĞIP P.
Ka. N.
723

والحال ان اتصافه بوجوب الوجود يدل على نفي الصفات الزائدة عينا كما بين
ذلك الفصل فكمال اتصافه بوجوب الوجود ونفي الصفات الزائدة وبالجملة لما اللطيف
بوجوب الوجود والدال على نفي الصفات الزائدة مع ترك الموصوف كان فيه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المصنف . اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه
اقول . لا يبعد ان يقال في ترك الموصوف ههنا ايما لطيف
الى ما سيجيء من ان صفاته تعالى عين ذاته . ففيه نوع
من براعة الاستهلال . واقول ايضا لا يمكن تصور ذاته بذاته
وانما يصير معقولا لنا بالصفات . وهي اخص صفاته حتى كان اثبات
عبارة عن اثبات فرد لهذا المفهوم . وتوحيده عبارة عن توحيد فرد
هذا المفهوم . واجرا باقي صفاته انما هو على المتصور بهذا العنوان
والمتصف بهذا الوصف . فكانه صارت هذه الصفة
بمنزلة ذاته وحقيقته . فكان ذكرها بمنزلة ذكر الذات حتى كانه
لو ذكر الموصوف . مع تلك الصفة . فكان ما ذكر الموصوف
مرتين ولزم التكرار . فلهذا لم يذكر الموصوف . مع الصفة
واختار هذه الصفة . من بين الصفات . واما عدم الاكتفاء
بالذات فلان الحمد متعارف بالصفات . وعلى الصفات

قال الشارح . فافعل التفضيل ههنا اقول لا يبعد ان يحمل
اسم التفضيل ههنا على معنى الزيادة . مطلقا . ويجعل الموصوف
مفردا متناولا للمتعدد كما اشار اليه السيد قدس سره . ولعله
قدس سره انما خص اسم التفضيل بحمله على المعنى الاول حيث
صرح بكون المفضل من جنس المضاف اليه فانه منع حمله على المعنى الاول
لان هذا القيد غير معتبر في المعنى الثاني فلو كان مراده المعنى الثاني
لكان ذكره لغوا في الكلام لكثرته وشيوعه ولم يقدر الموصوف
متعددا كما فعله الشارح ليمكن حمله على المعنى الثاني وليوافق
ظاهر لفظة الصفة وليكون اخف واخصر . واعلم ان كلمة
للاستغراق . والاستغراق قد يكون بمعنى كل واحد واحد
وهو الاكثر وقد يكون بمعنى المجموع فعلى الاول يكون التناول
من قبيل تناول الكلي لجزئياته . وعلى الثاني من قبيل تناول الكل

للاجزاء

للاجزاء والاول اولى لدلالته على استحقاق كل واحد واحد للصلوة
دون الثاني بهذا لكن جريان المعنى الثاني في كلمة من مما لا يساعده
الاستقراء . ثم ما ذكره قدس سره حيث قال بل ما يتناول متعددا
بيان لعنوان الموصوف ومفهومه لا بيان لما هو محكوم عليه
بالصلوة عليه فلا يرد انه ح يكون الصلوة متعلقا لذلك المفهوم الكلي
ولعله قدس سره قال بل ما يتناول متعددا ولم يقل بل متعددا للتنبيه
على ان الموصوف مفرد متناول للمتعدد على ما مر . وقوله
وقوله اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم تعيين لذلك اللامر
المتناول من حيث انه متناول اذ المراد بمن اتصف كل واحد
واحد ممن اتصف . او بيان للمتعدد المتناول لا يقال كل حكم
ثابت للافراد فهو ثابت للمفهوم لا بشرط شيء اذ لا كلام في صدقه
وصحته انما الكلام في ان جعل الصلوة متعلقا بالمفهوم غير متعارف
قوله . مراده بالزيادة . اقول . اعلم ان مقصود السيد
قدس سره من جعل الموصوف امرا متناولا للمتعدد دفع سؤال
ربما يورد ههنا وهو ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا يختص استحقاق الصلوة
بواحد معين على ما هو مقتضى ظاهر اللفظ المفرد والاضافة
مخالفة لشريعة المصطفين فاجاب بجعل الموصوف امرا متناولا
للمتعدد ثم لما استشعر انه يلزم ح تفضيل المفضول وهو مستلزم
لتفضيل الشيء على نفسه حمل اسم التفضيل على معنى الزيادة
بوجه ما قصد في الجملة في كلامه قدس سره متعلق بالكرم
وبيان للتعميم وذلك المعنى الحامل على هذا التعميم ليس معنى
ثانيا بملاحظة النسبة على ما هو المتبادر من كلامه اي القدر المشترك
بين الزيادة على ما عداه من المضاف اليه وبين ما عداه مطلقا
او القدر المشترك بين الزيادة على جميع ما عداه من المضاف اليه
او بعضها فقط بل هو جار في المعنيين الحاصلين بالاضافة

اى مع قطع النظر عن خصوصية الاضافة تحمايتحج به وغرضه من ذلك انه
لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه او الزيادة فى اصل الفعل وطبيعته
فعسى ان لا يتحقق فى واحد او ينحصر فى فرد فلا يتناول المتعدد
وانما اختصر على الاول لان محذوره اظهر واشد ثم اقول
الفرق بين الوجوه للزيادة يظهر فيما اذا فرض ان زيدا اعلم من عمرو
فى علم الطب. وعمرا اعلم منه فى باقى العلوم فانه يصدق
على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة فى الجملة دون الزيادة فى
جميع الوجوه. ودون الزيادة فى اصل الفعل ويصدق على عمرو
انه اعلم من زيد بمعنى الزيادة فى الجملة وفى اصل الفعل ايضا دون الزيادة
من جميع الوجوه نعم اذا فرض ان عمرا اعلم منه فى الطب ايضا يصدق
الزيادة من جميع الوجوه واذا فرض ان زيدا يعرف الطب والفلاحة
وعمرا لا يعرف الا الفلاحة وكان معرفته للفلاحة مساوية لمعرفة زيد
صدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة فى اصل الفعل دون الزيادة فى قسم منه
فبين الزيادة فى اصل الفعل والزيادة فى قسم منه عموم من وجه ثم اقول
ينبغى حمل الزيادة بوجه ما فى كلامه على المعنى الشامل للوجوه الثلثة
لا ما يختص بالزيادة فى قسم من الفعل اما اولا فلمقتضى ظاهر اللفظ
اذ الزيادة بوجه ما يصدق على كل ما يصدق عليه واحد من الزيادات الثلث
واما ثانيا فلان فى الصورة المفروضة آنفا لا شك انه يصدق
ان زيدا اعلم من عمرو ولا يصدق انه زائد عليه فى قسم من العلم لان الزيادة
فى قسم من العلم يقتضى تحقق ذلك القسم فى عمرو واقل مما يتحقق فيه وليس
كذلك فى هذا التصوير ولا مجال لتوهمه فى صورة الزيادة من جميع الوجوه
والمعترض فى الحاشية حملها على معنى الزيادة فى قسم الفعل ولم يتعرض رحمه الله
لفساد هذا الحمل بل بنى الكلام فى الجواب عليه واختار ان الحدث الملحوظ
فى المشتقات بمعنى الفرد المنتشر وصرح بان الزيادة المعتبرة
فى صيغة التفضيل هو الزيادة فى فرد من افراد المصدر وينبغى حمل كلامه

على ان هذا

على ان هذا انما هو ماشاة منه مع المعترض وبنا كلامه فى الجواب على ما فهمه
وان كان فاسدا فى نفسه على سبيل التنزل والاستظهار ولهذا رجع
عنه فى بعض المراتب واختار ان الحدث المعتبر فى صيغة التفضيل
بمعنى اصل الفعل وطبيعته من حيث هى لكنه يدعى ان الزيادة فى فرد
من الفعل يستلزم الزيادة فيها بل انها عينها وسنشير اليها
مع زيادة وآما المعترض فيمكن حمل كلامه على ان ذكره الزيادة
فى قسم الفعل موضع الزيادة بوجه ما ليس مبنيا على عدم الفرق بين الزيادة بوجه ما والزيادة
فى قسم الفعل بل هو لبيان المصداق للزيادة بوجه ما ههنا لان صدقها فى ضمن
احدى الزيادتين الاخريين لما اشتمل على المحذور المشهور وعند فلم يبق
من مورد صدقها الا هذا الفرد ذكرها اقول ولا يبعد ان يقال فى توجيه
فى الجملة انه بعد جعل الموصوف متعددا وحمل اسم التفضيل على معنى الزيادة
بوجه ما حتى يصح ربما توهم ان المراد من الكرم الكرم الحقيقى ولم يتناول
ما هو المعتبر فى العرف والعادة وح تحقق الزيادة فى قسم من الكرم
لكل واحد غير معلوم بل معلوم انه لم يمكن ازال ذلك التوهم بتعميم الكرم
وجعله متناولا لما هو معتبر عرفا وعادة ايضا ولا يبعد ان يقال
انه قدس سره قصد بايراد لفظ فى الجملة تعميم الكرم بحيث يتناول
اصل الفعل وما هو قسم منه ويتناول الحقيقى والاعتبارى حتى يندفع به
كلا السؤالين الناشيين من جعل الموصوف متعددا فتأمل قوله فى الحاشية
لان الحدث المعتبر فى المشتقات آه اقول واعلم انهم اختلفوا
فى ان اسماء الاجناس هل هى موضوعة للمهية من حيث هى هى
او للمهية المقيدة بالوحدة المطلقة اى الفرد المنتشر واختار فى
السيد السند قدس سره الاول موافقا لما ذهب اليه اكثر المحققين
وزيف القول بانها موضوعة للفرد المنتشر فلا يحسن توجيه كلامه
بما ذكره رحمه الله والقول بان لفظ اكرم وقعت فى عبارة المصنف

ولعله ذهب الى انها موضوعة للفرد المنتشر بعيد عن الصواب اذ ظاهر انه
لم ينقل عن المصنف شئ فى هذا المقام فينبغى لوجه كلامه حمله على ما وافق الحق
عنده **ثم اقول** ههنا كلام آخر وهو ان صاحب المفتاح قد صرح فى بحث
تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة
للطبيعة من حيث هى فعلم ان الخلاف فيما عدا المصادر فالقول
بان المصدر المعتبر فى المشتق بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع
والاصوب ان يقال بعد جعل المصدر المذكور فى الاكرم بمعنى طبيعة الكرم
من حيث هى انه اذا اتصف قسم ما من الكرم بالزيادة اتصف الطبيعة
لا بشرط شئ بالزيادة اما اولاً فلان اتصاف فرد شئ بصفة مستلزم
لاتصاف ذلك الشئ بها على ما سيجئ فى كلامه رحمه الله واما ثانياً
فلانا اذا قلنا زيد زايد على عمرو فى الطب والطب علم صدق ان زيدا
زايد على عمرو فى العلم وقد حقق رحمه الله فى التعليقات على المحاكمات
ان مثل هذا القياس وهو ان يكون متعلق محمول الصغرى صادقاً موضوعا
فى الكبرى قياس صحيح الانتاج بالضرورة بلا ملاحظة ارجاعه الى ما يتكرر
فيه ما هو نفس محمول الصغرى مثلا اذا قلنا ان زيدا ابن عمرو وعمرو كاتب
انتج ان زيدا ابن كاتب بالضرورة **اقول** ويمكن دفعه بانا وان سلمنا
انه يصدق اتصاف الطبيعة بالزيادة بعين اتصاف فردها بها لكن
صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هى هى لا الزيادة
التى تثبت من قبل فردها وفيه بحث لان المصرح به بينهم ليس سوى كون افعل
موضوعا للزيادة فى مدلول مصدره واما ان هذه الزيادة هى الزيادة
المخصوصة فلا يكون مصرحا به ولا يلزم من كلامهم ومن يدعيه فعليه البيان
وهذا ابناء على ان السيد قدس سره فى مقام التوجيه وكان مانعا مستقيم
لكن لقائل ان يقول اذا اطلق اعلم ولم يذكر موضع اخر يتبادر منه
الى الفهم الزيادة فى اصل الفعل من حيث هو والتبادر من اقوى امارات الحقيقة
وقد اختار الاستاد على سبيل التنزل ان صيغة التفضيل موضوعة للزيادة
فى طبيعة الفعل بناء على ان المصدر المعتبر فى المشتقات بمعنى الطبيعة وتصدى

لاثبات

لاثبات ان الزيادة فى قسم الفعل مستلزم للزيادة فى طبيعة بما ذكرنا
وقررنا اولا من الوجهين واجاب عنه السيد بوجهين حاصل الاول
انه اذا سلم ان معناه الزيادة فى اصل الفعل ومعلوم ان الزيادة
فى قسم منه غيرها فاذا استعمل فيها كان مجازا وجوابه ان ما ذكره
بيان المصداق معناه لا لنفس مفهومه وحاصل الثانى منع كون
اتصاف الفرد بصفة مستلزما لاتصاف الطبيعة بها مستندا
بانه يصدق على زيد انه غير عمرو ولا يصدق على الانسان ذلك وجوابه
ظاهر **قوله فى الحاشية** فلذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم
من عمرو فى الفلاحة وعمرو اعلم منه فى الطب واجيب عنه بان الاعلم
بمعنى الاطب فهو بمعنى الزيادة فى اصل الفعل لان اصل الفعل ههنا
هو علم الطب لا طبيعة العلم المطلق ولا فرق بين الاعلم فى الطب
وبين الاطب الا بالتفصيل والاجمال ثم قيل اذا صدق على زيد
انه اعلم فى الطب فلا بد ان يصدق عليه الاعلم والا لزم صدق المقيد
بدون المطلق ورد بان الاعلم ليس مطلقا بالنسبة الى الاعلم
فى الطب وذلك لان معنى الاعلم الزيادة فى اصل العلم
وطبيعته ومعنى الاعلم فى الطب الزيادة فى علم الطب
ومن البين ان الثانى لا يستلزم الاول والسر فى ذلك
ان الزيادة فى الاعلم متعلق بطبيعة العلم وفى الاعلم فى الطب
انما يتعلق بعلم الطب وهذا كما يقال فى جواب المغالطة
التى تثبت بها حمارية زيد مثلا بان يقال لو لم يكن زيد حمارا
يصدق انه لا حمار فصدق انه لا حيوان ناهق فيصدق انه لا حيوان
بان مدلول كلمة لا فى لا حيوان ناهق متعلق بالمجموع وفى لا حيوان
متعلق بحيوان فقط والحاصل ان الزيادة التى هى جزء مفهوم اعلم
فى الطب ليس هو الزيادة التى هى جزء مفهوم الاعلم لان الاولى
متعلقة بطبيعة علم الطب والثانية متعلقة بطبيعة العلم من حيث هو

هذا الجواب من طرف المتوهم المعترض واثبات المقدمة التى منعها الاستاد الدوانى
بابطال سندية سنده وخلاصته ان اصل الفعل ههنا لو كان طبيعة العلم المطلق
وظاهر ان الزيادة ههنا ليست فيها بل فى العلم علم الطب الذى هو قسم من العلم
فيتحقق الزيادة فى القسم ويكون المعتبر فى افعل التفضيل ذلك لكنه ليس كذلك فان اصل
الفعل ههنا هو الطب والزيادة فيه فالزيادة فى اصل الفعل فهو المعتبر فى افعل التفضيل
وقوله ثم قيل اذا صدق الخ من طرف الاستاد الدوانى معارضة
المجيب الحاصل ان الاعلم فى الطب صادق واذا صدق الاعلم
فيتحقق بطبيعة العلم المطلق والزيادة ليست فيها بل فى قسم منه
وهو علم الطب فيتحقق الزيادة فى القسم وهو المعتبر
فى افعل التفضيل

ثم اورد انه لاشك ان اعلم فى قولنا اعلم فى الطب ليس بمهمل فيكون مستعملا
فى معنى وليس هذا المعنى هو الزيادة فى اصل الفعل وهو ظاهر ولا الزيادة
فى علم الطب لان الزيادة فى علم الطب ليس مدلولا للفظة اعلم
فيكون مستعملا بمعنى الزيادة فى قسم الفعل ويمكن الجواب عنه بان الاعلم
ههنا مستعمل مجازا فى الزيادة فى قسم من الفعل ونظيره ما صرح به ائمة الاصول
من ان العام المخصص كان مستعملا مجازا فى الخاص او انه مستعمل
بمعنى الازيد على طريق التجريد كما اشرنا اليه ثم قيل اذا سمع اعلم
فى الطب فعند سماع اعلم قبل سماع فى الطب لا شك انه يفهم
معنى وليس الا الزيادة فى قسم الفعل ورد بانه اذا سمع فى الطب
قبل الحمل على المعنى اى حمل اعلم على المعنى فقط حكمه والا فنقول فهم
اولا الزيادة فى اصل العلم ثم رجع عنه وحمل على الزيادة فى علم الطب
اذ الالفاظ اذا استعملت مع القرائن فى المعانى المجازية فقبل
الاطلاع على القرائن تحمل على المعانى الحقيقية وبعده تحمل على المعانى المجازية
المقصودة **قوله** فلا يرد الاعتراض اذ لا حجر فى المجاز لا يبعد
ان يقال لا حجر فى المجاز اذا احتاج توجيه الكلام الى ارتكابه واما
اذا كان للكلام وجه صحيح ظاهر بلا تحمل ارتكابه فارتكاب المجاز
فى قوة الخطاء عندهم والوجه ان اسم التفضيل المضاف اذا قصد به
الزيادة على ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا لقصد به
الزيادة على جميع ما عدا المجموع لا ما عدا كل واحد واحد حتى يلزم تفضيل المفضول
فاندفع المحذور مع حمل اسم التفضيل على حقيقته وهو الزيادة فى اصل الفعل
فمن ارتكب المجاز لدفع هذا المحذور فقد غفل عن استعمالهم فى اسم التفضيل
المضاف اذا قصد به الزيادة على جميع ما عداه من المضاف اليه
وكان الموصوف متعددا وزعم انه ح بمعنى الزيادة على ما عدا
كل واحد واحد وقد عرف فساده **قوله** فلا وجه للايراد اه **اقول**
لا يبعد ان يقال اذا كان اسم التفضيل المضاف بمعنى الزيادة فى اصل الفعل
على جميع ما عداه مما اضيف اليه او بمعنى الزيادة فى اصل الفعل على جميع
ما عداه مطلقا

ما عداه مطلقا ولم يرد الزيادة فى قسم منه وكان هذا المعنى ثالثا فان قلت
لما لم يكن للاضافة مدخل فى ثبوت هذا المعنى لا يحسن ان يقال انه
معنى ثالث للاضافة اذ المتبادر منه كونه معنى ثالثا لاسم التفضيل
ان الاضافة لها مدخل فيه والظاهر ان مراده رحمه الله هذا قلت
لما جعل السيد قدس سره هذا التفسير لافعل التفضيل المضاف وكان
يحتمل ان يكون للاضافة مدخل فى هذا حكم الشارح بانه معنى ثالث
للاضافة على سبيل الاحتمال والتجويز وكانه قال هذا المعنى معنى ثالث
للاضافة ان جعلت للاضافة دخلا فيه او معنى ثالث للصيغة
ان لم يكن لها مدخل على ان الشارح لم يحكم بانه معنى ثالث بل هذا
وقع فى كلام الموجه ولعل الشارح لم يرض به بل كان حاصل كلامه
على هذا التوجيه ان هذا اسم التفضيل المضاف ولاى من اسم التفضيل
المضاف يجئ بمعنى الزيادة فى الجملة فهذا لا يجئ بهذا المعنى الا الاول
رحمه الله انه ليس ايرادى هذا الا على الموجه **قوله** هذا هو الظاهر
قيل هذا خلاف الظاهر اذ فى اكثر النسخ ليس التصريح باسمه الكريم
وباسم النبى صلى الله عليه وسلم فالمناسب ايضا عدم التصريح بالاسم ههنا
تنبيها على قوة اختصاص اكرم الاحباب به صلى الله عليه وسلم كما فى القرينتين
الاوليين **واقول** لا يبعد ان يقال ذكر الموصوف فى الثالثة
دون الاوليين بناء على ان الموصوف فى الاوليين مما اتفق
عليه اهل الاسلام وفى الثالثة مما اختلف فيه وايضا فى ذكر الموصوف
ههنا تنبيه على افضليته رضى الله عنه بالنسبة الى ما عداه من الال
والاصحاب وفيه براعة الاستهلال هنا والحديث المنقول
هو قوله صلى الله عليه وسلم من فضل بينى وبين ابى بكر لم ينل شفاعتى
وفى رواية وقد جفانى وربما يناقش فى صحة الرواية
عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه صلى الله عليه وسلم
وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فضل بينى وبين ابى بسبب عداوته
وخصومته لعلى لم ينل شفاعتى ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية

وخلاصته من من صلى عليه ولم يصل على الى لان عليا من الى وهو مخاصمهم وعدو له لم ينل شفاعتى
وبعضهم لم يعرف المراد والخلاصة فاورد ان معاوية رضه واتباعه كانوا مخاصمين لعلى وحاشاهم
ان يكونوا محرومين عن شفاعته ثم اجاب عنه من حيث عداوته لعلى من حيث انه ابن عم النبى
كذا قال ملا علي

ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جدا ان يكون بمجرد ايراد كلمة على
بين النبي وبين آله محروما من شفاعته صلى الله عليه وسلم كيف والمحروم
من شفاعته هو الكافر **قال المصنف** مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد
اقول مشيرا حال من ضمير نجيب وغرر فرائد الاعتقاد اشارة
الى المسائل البديهية المحتاجة الى التنبيه لان المسئلة قد يكون
بديهية محتاجة الى التنبيه على ما صرح به المصنف في التذكرة
ونكت مسائل الاجتهاد الى المسائل النظرية ويمكن ان يكون الاول
اشارة الى المسائل الاتفاقية والثاني الى المسائل الخلافية
والاظهر ان يكون الاول اشارة الى المدعيات والثاني
الى دلائلها على ان يكون النكتة بمعنى الدليل وقوله مما فادني
الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه لنشر على ترتيب اللف وصار الحاصل
اني اثبت من المدعى الى ما قادني الدليل اليه ومن الدليل الى ما
قوي اعتمادي عليه ولما كان في وصف مؤلفه بانه اشار فيه الى ما ذكر
تبجح بينه وايهام الى استقلاله فيه اعتذر عنه ودفع التوهم بتعليله
وانه اسال العصمة والسداد **قوله** الظاهر ان مراده المعاد الجسماني
لا يبقى احتمال الحمل على المطلق الشامل للروحاني وهذا القائل
لم يحكم بفساد كلام الشارح حيث حكم بان ما ذكره اظهر بل دل
على ان ما ذكره الشارح ظاهر في المقصود ومنهم فيه ثم **اقول**
ما نسب الى هذا القائل من انه استفاد من كلام الشارح ان العقل
يستقل بجميع احوال المبداء فهو بري منه بل مراده انه لما حصر الشارح
المقصد الاقصى في علم الكلام في البحث عن احوال المبدأ والمعاد
وقصد لبيان الاحتياج في علم الكلام الى البحث عن احوال النبي
صلى الله عليه وسلم والامام واثبت الاحتياج اليهما من جهة
ان احوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل وكان بعض احوال المبدا
مما لا يستقل باثباته العقل كان ينبغي ان يضم تلك الاحوال الى احوال
المعاد ويحكم على الجميع بعدم استقلال العقل فيها حتى تثبت الاحتياج
اليهما

اليهما من جهة كلا المقصدين ومما دل على ان مقصوده ما ذكرنا لا ما فهم
رحمه الله انه لو كان مقصوده ما فهم رحمه الله وهو انه استفاد من كلام الشارح
ان العقل يستقل بجميع احوال المبداء كما استفاد ان العقل لا يستقل
بجميع احوال المعاد فكما غير السالبة الكلية الى السالبة الجزئية
فكان ينبغي منه ان يغير الموجبة الكلية الى الموجبة الجزئية
ويقول فلو قال واكثر احوال المعاد مما لا يستقل واكثر احوال المبدا
مما يستقل لكان اظهر لكن لما لم يقل هكذا بل ذكر اكثر احوال المعاد
وضم اليه بعض احوال المبداء وحكم على الجميع بعدم استقلال العقل
فيها علم ان مراده ما ذكرنا فليتامل والمناقشة بان الاظهرية
في التعبير ليس بمعنى واحد فانها في الاول باعتبار دلالة العبارة
على المقصود وفي الثاني باعتبار ثبوت المدعى ليس مما ينبغي ان يقع
بين المحصلين ثم **اقول** لا يخفى ان قول الشارح وما يستقل به العقل
بعد حصر المقصد الاعلى في علم الكلام في البحث عن احوال المبداء
والمعاد والحكم على جميع احوال المعاد بانه مما لا يستقل باثباته العقل
ظاهر في ان المراد اما يستقل به العقل جميع احوال المبداء حتى لا يلزم
الاهمال في البيان ويوافق النظيران **قوله** هذا الكلام
على السند الاخص **اقول** وايضا مداره ان اريد بجواز
عدم استقلال العقل ببعض احوال المعاد الروحاني احتمال العقل
وتجويزه فكان الكلام منعا في مقابلة المنع وان حمل على الجواز الوقوعي
كان ممنوعا **قوله** ما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى **اقول**
لا يخفى ان المتبادر مما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى ما يكون بطريق الوحي
او ما ينتهي اليه وهذا لا ينافي كون فيضان جميع العلوم منه تعالى
ولو نوقش في التبادر المذكور نقول قوله لعدم استقلال العقل به
تتمة للتعريف وعلى التقديرين لا يلزم الانتقاض بسائر العلوم
والمعارف بل لو لم يجعل تتمة للتعريف لكان دالا على ما ذكر

حمل السند التوقيف على المعنى الاعم ونقض بسائر العلوم والمعارف
لانه صحف لفظ التوقيف وقراها توفيقا بتقديم
الفاء على القاف

اذ لا يصح تعليل كون معرفة الوجود مثلا لا يحصل الا بالافاضة منه تعالى
بعدم استقلال العقل بتلك المعرفة اذ لا يتوهم احد ان استقلال العقل
معناه ان لا مدخل للافاضة فيه كيف وقد اعترف هذا القائل
بان اكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدأ مما يستقل باثباته العقل
قوله وكذا الحيوة والقدرة اقول فان قلت يجوز ان يكون
اطلاق العالم على الجوهر بمعنى ما قام به العلم قياما حقيقيا وعلى الواجب
بمعنى العلم القائم بذاته كما اختاره رحمه الله في الوجود وجعل جميعها
تابعا له فلا يكون اطلاقه عليهما بمعنى واحد مشترك قلت العالم
بمعنى ما قام به العلم اعم من ان يكون قياما حقيقيا او على طريق قيام الشيء
بنفسه معنى مشترك بين الجوهر والواجب كما قالوا باشتراك الوجود
بين الواجب والممكن مع ان الواجب ما قام به الوجود قياما مّا
مجازيا والممكن ما قام به قياما حقيقيا غاية الامر ان هذا المعنى
ليس معنى حقيقيا للفظ العالم ولا محذور فيه قوله في الحاشية
لا يخفى ان عدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لما كان قوله
غير بين في قوة المنع وكان وظيفة الاثبات عدل عنه الى قوله
لا يخفى اقول ويمكن توجيهه بان يقال مراده انه لا يصح توجيه التعريف
بما ذكر والا لم يثبت ما ادعوه في هذا المقام ان العلية من الاحوال المشتركة
بين الثلثة ثم اقول ههنا مناقشات لا بد من التنبيه عليها
الاولى انه يجوز ان يكون الامور الغير المتناهية متعاقبة
لا مجتمعة بان يكون العلية باعتبار الاعداد واشار الى جوابها
بقوله وهو محال عند المتكلمين الثانية انه يجوز ان يكون هناك
امران كل واحد منهما علة للآخر ومعلوله من جهتين كما قالوا في الهيولى
والصورة والجواب ان احتياج احد الامرين من جهة الى آخر
يرجع الى احتياج تلك الجهة حقيقة ولا شك ان الجهة التي بها
يتوقف غير التي بها يتوقف عليه فننقل الكلام الى الجهة التي يكون
الموقوفية باعتبارها انها جوهر او عرض وفيه انه يجوز ان يكون

هناك امران كل منهما علة للآخر باعتبار احد الوجودين
ومعلول باعتبار الوجود الآخر كالمعلول والعلة الغائية
الثالثة انا لا نسلم ان المعلول لا بد ان يكون جوهرا
او عرضا ان اشترط فيهما ان يكونا موجودين في الخارج
على ما هو مذهبه في التقسيم الى الجوهر والعرض من ان المقسم
هو الموجود الخارجي وان لم يشترط لكن لم لا يجوز
ان يقال المعلول امر اعتباري لا عيني وح لم يلزم تحقق الامور
الغير المتناهية في الخارج والجواب انا نختار الاول
ونقول الممكن والمعلول اصطلاحا اعتبر فيه الوجود الخارجي
فان الممكن ما يساوي وجوده وعدمه الخارجي والمعلول
ما يتوقف وجوده الخارجي على امر ولهذا فسروا العلة
بما يتوقف عليه وجود الشيء نعم يرد ههنا ان العلية يجوز
ان يكون بمعنى صلاحية الاستتباع وقد اختاره رحمه الله
في توجيه قول المصنف ان العلية والمعلولية من المعقولات
الثانية ولا شك ان صلاحية الاستتباع لا يستدعي
وجود المعلول بالفعل ولا يلزم وجود الامور الغير المتناهية
بالفعل ح وقد نوقش ههنا بوجه آخر وهو ان كل واحد من الممكنات
يصدق عليه انه علة للمجموع المركب من جميع الممكنات وهذا التركيب
وان كان اعتباريا لكن وجود المجموع ليس باعتبار العقل
اذ لا شك ان معروض الكثرة يكون موجودا لا محالة
اذ لا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات وكون التركيب اعتباريا
لا ينافي ان يكون توقف المجموع على كل واحد بحسب الواقع
مع قطع النظر عن الاعتبار وهذا كما يقولون في اثبات الواجب
من ان مجموع الممكنات بحيث لا يشذ موجود ممكن لا بد له
من علة وقد اعترف الاستاد به هناك فان نقل الكلام
الى هذا المجموع انه جوهر او عرض فلا بد ان يكون علة لامر

نختار انه علة للمجموع المركب منه ومن الواجب ايضا وبعد نقل الكلام
الى هذا المجموع نقول ان هذا المجموع علة تامة لنفسها كما سيجي
من ان المركب من الواجب والمعلول الاول علة تامة
لنفسها ويكفي لصدق العلية المطلقة هذا القدر واطلاق العلة
التامة على رايه رحمه الله بحسب المعنى المشهور المشترك للعلة لا بحسب
اللفظ على ما اختاره الشارح وههنا سوال مشهور عن بعض الفضلا
وهو انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض
وصف الاثنينية والمجموع وصف الثلثية لزم من وجود الثالث
وجود رابع هو معروض وصف الاربعة وهكذا فيلزم
من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية
المترتبة **اقول** والجواب عنه ان الرابع الذي هو معروض
وصف الاربعة اعتباري محض ولا يتحقق في الخارج اصلا
وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد
من الاثنين الموضوعين اولا وجزئية المجموع المركب منهما
فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين مرتين فيه
والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا
في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة
فيه وسيجي **قوله** فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام
اقول فان قيل الوجوب ليس من الامور العامة فلا ايراد
على التعريف بعدم صدقه على الوجوب مما لا وجه له قلت
مقتضى هذا التعريف انه اذا كان احد المتقابلين من الامور العامة
كان المقابل الاخر ايضا منها وهو ظاهر واشار اليه في الحاشية
حيث قال ولا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي من الامور العامة
كما هو مقتضى هذا التعريف ولا شك ان الامكان من الامور العامة
فمقابله الذي يتعلق به العرض العلمي وهو الوجوب ايضا من الامور العامة
مع عدم صدق التعريف عليه على تقدير حمل التقابل على المعنى الاصطلاحي

هذا فان قلت

هذا فان قلت في جواب هذا السوال ذكر الوجوب ليس بيانا
لمادة انتقاض التعريف بل ذكره ليظهر ان الذي مقابلا
للامكان ويتعلق به العرض العلمي ليس مقابلا له بالمعنى الاصطلاحي
قلت هذا مع انه لا يلايم ما ذكره في حاشية الحاشية على ما
نقلناه يابى عنه قوله ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب
واللاامكان وضرورة الطرفين اي ضرورة احد الطرفين على
ما في بعض النسخ وسلب ضرورة الطرف الموافق والفرق
بين اللاوجوب وسلب ضرورة الطرف الموافق ان الاول
محمول بالمواطاة على الماهيات دون الثاني والاول نقيض الوجوب
باعتبار حمل المواطاة والثاني نقيض له باعتبار حمل الاشتقاق
وسيجي تفصيله وتوضيحه وذكر اللاامكان مع ضرورة الطرفين
لعله ايماء الى الخلاف الذي وقع بينه وبين السيد حيث ذهب
الى ان نقيض السلب هو الايجاب وذهب السيد
الى ان نقيضه سلب السلب فاشار اليهما معا وحكم
بعدم تعلق العرض العلمي بهما حتى لا يبقى للخصم طريق دفع اصلا
ويرد على ما وجه به التعريف ان المعية من الامور العامة وهو
مع التقدم لا يتناول المتاخر المحض ومع التاخر لا يتناول
المتقدم المحض كالواجب **واقول** ايضا يدخل جميع الصفات
المختصة بالواجب كعلمه وقدرته وارادته وغير ذلك
اذ كل منها مع الامكان يشمل جميع الموجودات ويتعلق العرض
العلمي بكل منها وبين كل منها وبين الامكان يتحقق المباينة
والمنافاة في الجملة **ثم اقول** لا يخفى ان التعريف المذكور
في اصل الشرح غير متناول للوجوب الذاتي والتعريف الثالث
شامل له فلم يكن بين التعريفين مساواة مع انهما تعريفان
لمفهوم واحد فلا بد ان يكون متساويين اللهم الا ان يلتزم
ان للامر العام معنيين وفيه تعسف ظاهر **واقول**

لا يبعد ان يقال المراد من المقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له
في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول
الى غير ذلك وح لا يرد عليه ما اورده رحمه الله ولا يحتاج التعريف
الى اعتبار القيد الزائد كما لا يخفى فتأمل ثم اعلم ان التعريف الثاني
الذي ذكره الشارح في الحاشية ينبغي ارجاعه الى التعريف الاول
الذي ذكر في الشرح بان يكون المراد بالجميع والاكثر جميع اقسام الموجود
التي اي الواجب والجوهر والعرض واكثرها اي اثنان منها
هذا والا لا يصدق التعريف على الاحوال المختصة بالاعراض شاملة
لها او لاشخاص العرض اكثر من الواجب والجواهر كما لا يخفى **قوله**
فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود **اقول** اي يصدق
على ما يصدق عليه الموجود وهذا كما يقال الاستيقاظ من احوال النائم
ولا يلزم من كون الشيء حالا لما يصدق عليه مفهوم جواز اجتماعه مع ذلك
المفهوم ثم انه كتب لتخصيص العدم بمعنى رفع الوجود حاشية وهي قوله
اي بمعنى السلب فان كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود
ظاهر لا حاجة الى التعرض به اراد بالسلب محمول سالبة المحمول
وبالعدول محمول المعدولة بمعنى قولنا زيد معدوم على الاول زيد هو
ليس بموجود وعلى الثاني زيد هو لا موجود والوجه في ظهور كون العدم
بمعنى العدول من احوال الموجود على ما يختص بالموجود ولا يوجد في غيره
ولهذا قيل الماشي ليس من احوال الانسان حقيقة بل من احوال الحيوان
او ما يكون منشاؤه الوجود بناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بعليته وعلى التقديرين لا يتناول العدم بمعنى السلب بناء على تقرر
عندهم ان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع بل يصدق
عند عدم الموضوع بخلاف العدول اذ المعدولة صدقها موقوف
على وجود الموضوع عندهم فيدخل العدم بمعنى العدول على التقديرين
واراد بالعدم مطلق العدم كما هو الظاهر للتسجيل على الخصم حتى لا يأتي
مقرا بالتخصيص بقرينته وان كان خلاف الظاهر وخص الامتناع بما بالغير

والمطلق الشامل له

ولاجل ان التعريف لا يتناول العدم بمعنى السلب على ما تقرر جعل السلب البحث عنه في قسم
الامور العامة استطرادا وبالمقصود الكرخي جعله من احوال الموجود ومشتركا من البحث
عنه عنه بالذات وهذا منشأ الخلاف

والمطلق الشامل له لان الامتناع الذاتي وان اخذ بالنسبة
الى خصوص الوجود الخارجي وجعل من احوال الموجود بناء
على ان المراد الموجود المطلق لم يتناول الجوهر والعرض بناء
على ان الجوهر والعرض من اقسام الممكن الموجود في الخارج
فان الامور الاعتبارية خارجة عنهما لا يقال المتبادر
من العبارة اي من عبارة تعريف الامر العام ما يختص بالموجود
او ما يكون من احوال الموجود من حيث انه موجود اما الاول
فلما مر ولان المتبادر من عدم الاختصاص بقسم من الموجود
اختصاصه بالمقسم على طريق المفهوم واما الثاني فلما مر لانا نقول
فيخرج الامكان ونظائره بمثل ما اخرج به العدم والامتناع اما الامكان
فعلى التوجيهين واما نظائره واراد بها ما لم يتأخر عن الوجود
فبعضها على التوجيهين وبعضها على التوجيه الثاني فقط **وقوله**
في الحاشية لا يقال ثبوت الامكان بل ثبوت كل شيء لغيره
ظاهره انه متوجه على دعوى خروج الامكان ونظائره على التوجيهين
لكن الجواب الاول لا ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني
ظاهر الاختصاص بالتوجيه الثاني **اقول** والتفصيل ان هنا توجيهين
ان السؤال متوجه على خروج الامكان ونظائره على التوجيهين كما هو الظاهر
وقوله لانا نقول الى قوله واما على ما سنحققه يختص بالامكان
ونظائره على التوجيهين وقوله واما على ما سنحققه الخ جواب شامل للامكان
ونظائره على التوجيهين وتقريره ان التحقيق عندنا ان ثبوت كل مفهوم
لغيره يستلزم ثبوت ذلك الغير في نفسه اي غير منفك عنه وهذا الحكم
شامل للامكان ونظائره وللعدم والامتناع ايضا وعلى هذا فعلى التوجيه الاول
كما يدخل الامكان ونظائره يدخل العدم والامتناع ايضا وعلى التوجيه الثاني
كما يخرج العدم والامتناع يخرج الامكان ونظائره ومنها ان السؤال
مختص بالامكان على التوجيه الثاني وح يكون الجواب الاول

اقول المعية المطلقة والمعية الزمانية تشملان جميع الموجودات على الاطلاق ضرورة كون كل معلول معا مع علته المستقلة ولو نوقش في هذا ابناء على حدوث العالم وعدم كون المعلول الا
معا بالزمان مع علته المستقلة التي هي الواجب تعالى شانه فنقول المعية الزمانية مع التقدم الزماني شامل لجميع الموجودات واما المعية الذاتية والمعية بالطبع فكل منهما مع مقابله من التقدم بالذات
والتقدم بالطبع يشمل جميع الموجودات ضرورة اندراج ما فوق المعلول الاخير في التقدم واما المعلول الاخير في سلسلة فهو مع بالذات وبالطبع ايضا مع المعلول الاخير
في سلسلة اخرى لان المراد بالمعنى بالذات والطبع ما لا يكون لشيء منهما تقدم وتأخر بالذات وبالطبع على الآخر نعم لو كان سلسلة الممكنات واحدة لم يثبت ذلك لكنه ليس كذلك
ضرورة ان لها سلاسل متعددة وهكذا نقول في الاقسام الاخر من المعية فان كلا من المعية بالرتبة والشرف
والعلية مع مقابله من التقدم يشمل جميع الموجودات فتأمل

[illegible]

تاما منطبقا على تمام السوال كالجواب الثاني ومنها ان الجواب تمم بالاول
وقوله على ما سنحققه تحقيق لتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيقة الحال
فيها لا انه جواب آخر الى غير ذلك من الاحتمالات ولا يخفى ما في التوجيهين
الاخيرين ولطف التوجيه الاول بالنسبة اليهما وكون التقرير المذكور
في الجواب الثاني جاريا على التحقيق الاول بان يقال على قاعدة التفرقة
كما يدخل الامكان ونظائره كذلك يدخل العدم والامتناع لا يقدح
في صحته وهو ظاهر بل ولا في لطفه ايضا لان الجواب الاول جواب
على تحقيق السيد قدس سره ومن تبعه كما ان الشارح كما ان الثاني على تحقيقه
والمعترض لما بنى السوال على تحقيقهم نبه على انهم كما قالوا بالفرعية قالوا
بان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع فيخرج الامكان
والحاصل انه بصدد التحقيق في كلا الجوابين وما ذكره في الجواب الثاني
كان تحقيقا على رايه كما كان ما ذكره في الاول تحقيقا على زعمهم واذا اجري
ما ذكره في الثاني في الاول صار جدليا على رايهم **اقول** بقي ههنا امور الاول
ان المصنف لم يقل بالسالبة المحمول وانها لا تقتضي وجود الموضوع فكيف
يجاب عن قبله والجواب ان غير المصنف من المصنفين القائلين بالسالبة
المحمول اوردوا بحث العدم في الامور العامة وكان هذا الكلام من قبلهم
والثاني ان الموجود المعتبر في تعريف الامر العام ينبغي حمله على الموجود الخارجي
لان المقسم في تقسيم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض هو الموجود الخارجي
اي ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج والا دخل الممتنعات في التقسيم
وح لا يرد السوال المذكور في الحاشية لقوله لا يقال اه الثالث
ان دخول السلب في مفهوم العدم والامكان لا يكفي في كون القضية
سالبة المحمول لان هذا مشترك بينها وبين المعدولة بل الفرق
بان السلب في السالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل
الى الموضوع كما استفيد من معناها حيث قيل معناها زيد ليست
كاتب ليست وكذا ما قيل انا نسلب المحمول عن الموضوع ثم نرجع
ونحمل ذلك السلب على الموضوع وفي المعدولة على نفس المحمول المحصل

فان قلت

[illegible]

قوله بل لا يتصف بها شيء اصلا بحسب نفس الامر هذا صريح في ان المراد من الاحوال ما يجامع الموصوف لا ما يغنيه وايضا
الاعراض الذاتية التي يثبت في العلوم للموضوعات انما يكون من هذا القبيل فتوهم ان المراد من الاحوال ههنا الاحوال الطارية
بعيد عن الصواب وبما وجهنا لمندوحة عنه

[illegible]

فان قلت العدم يقتضي الوجود وسيجيء ان يقابل السلب والايجاب
اي التناقض بين العقدين متحقق ولا يتحقق في غيرهما وح يكون السلب
في مفهوم العدم واردا على ثبوت الوجود للموضوع لا نفس الوجود
قلت على هذا يكون كل عدم في الحقيقة لا يكون الا عدما لغيره لان السلب
وارد على الثبوت لغيره ولكان محمول المعدولة كالسالبة المحمول
مركبا من اجزاء ثلثة والفرق بالاجمال والتفصيل هذا ان التزم
ان السلب لا يصح وروده الا على النسبة الثبوتية وان جوز
وروده على غيرها كالوجود في نفسه وغيره من المفهومات
فنقول ح لا شك انا اذا اخذنا سلبا الوجود في نفسه مع الوجود
الى موضوع فيصدق عليهما انهما لا يجتمعان في هذا الموضوع في زمان
واحد فاذا لم يدخل في السلب والايجاب فيدخلان في اي قسم
كيف وقد صرح الشيخ بان تقابل السلب والايجاب
كما يتحقق في القضايا يتحقق في المفردات مع ان ظاهر تعريف النقيض
لا يابى عنه على ان هذا الجواب لو صح انما يصح في العدم ولا يجري في الامكان
فتامل **قوله** فان قيل ليس رفع الوجود المطلق اه اعلم انه يمكن الايراد
ههنا برفع الوجود المطلق والذهني من وجهين الاول كما تقرر
ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستدعي ثبوت ذلك الغير في نفسه
فلا يثبت المعدوم المطلق لامر والا لزم اجتماع النقيضين
وكذا الذهني بناء على ما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية
ولا يخفى عدم اباء عبارة السوال عنه لكن لا ينطبق عليه الجواب الثاني
المشار اليه بقوله على انه يمكن ان يقال آه وذلك لانه لا يلزم
من عدم وجوب اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او الذهني
الا ان سلب ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذواتها كما قرره
لا ان اتصافها بنقائضهما ممكن كيف واتصافها بهما مستلزم لاتصافها
بنقائضهما والمستلزم لنقيضه ممتنع ولا ينطبق عليه الشق الثاني

من الجواب الاول لانه اذا كان الارتسام في قوانا وجودا ذهنيا
ولم يكن المتصور بوجه ما موجودا ذهنيا يصدق سلب الوجود
المطلق والذهني عن امر لاثبوت له الثاني انه لما كان جميع المفهومات
موجودة في المبادي العالية فلا يصدق سلب الوجود المطلق
ولا الذهني عن مفهوم من المفهومات ومدار التقرير الاول
على اعتبار الايجاب دون الثاني كما لا يخفى ومراد الاستاد
رحمه الله هو الثاني ولم يتعرض للتقرير الاول لانه سؤال مشهور
سيجيء مع جوابه في متن الكتاب وقدم ما يمكن به الجواب
عنه من حديث عدم اقتضاء السالبة المحمول وجود الموضوع
ومع ذلك فليس الجواب المذكور بحيث لا يجري فيه اصلا
اذ لا يخفى انه يجري في الشق الاول والثالث والثاني ايضا
بالتزام التقييد كالاول والثالث ثم اعلم ان التقييد المذكور بالقوى البشرية
يحتمل وجوها الاول تقييد الوجود بها بان كان المراد من الوجود
المطلق والذهني الوارد عليه السلب ضمنا في العدم المطلق وصريحا
في العدم الذهني هو الوجود في القوى البشرية وح يصدق الحكم بلا خفاء
ولا يخفى ما فيه فان هذا التقييد يخرج العدم عن الاطلاق لانهم
فسروا العدم المطلق بسلب الوجود المطلق والوجود المقيد
ليس مطلقا الثاني تقييد الحكم اي النسبة الحكمية بها وهذا غير صحيح
اذ لا يصدق على امتناع ذهن زيد انه ليس بموجود في المبادي العالية
في نفس الامر لان الصدق مطابقة النسبة العقلية للنسبة التي في المبادي
العالية فيلزم اتصافها في المبادي العالية برفع الوجود عنها مع انه
كان متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم انه لا يصدق القضية سالبة
ذهنية الثالث تقييد السلب الوارد على الوجود وهو الصحيح وح
ينطبق على الكل وبعد التنبيه اشارة الى الجواب الاول والثاني اشارة
الى الجواب الثالث والتزام كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا خلاف كلام الشارح
حيث لم يعتد وان كان يمكن ان يوجه كلامه بان مراده العدم المطلق

لانه المقابل

لانه المقابل للوجود المطلق المبحوث عنه المعنون به الفصل وقوله
مع انه لا حاجة ظاهرة كالمنع بعد التسليم تامل فيه قال الشارح
اما استلزام التحديد الاول في نفسه والعدم في نفسه فيكون المراد
من الدور توقف الشيء على نفسه قال الشارح في الحاشية
لا يقال الذي يمكن ان يخبر عنه آه بيانه ان العدم الزماني وان كان
ثابتا لبعض المعدومات لكنه ليس بضروري لها لذواتها فالمعدوم
في حال العدم يتصف بامكان الاخبار عنه حال الوجود
وما اجاب به معارضة لنقض التعريف تقريره انه قد تقرر في موضعه
ان كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه على انها قضية مشروطة بشرط الوصف
وينعكس بعكس النقيض الى العرفية التي هي قولنا كل ما يمكن الاخبار عنه
فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه فالتعريف لا يصدق على المعدوم
حال العدم اصلا واشار الى ان المراد بالعدم العدم المطلق
المقابل للوجود المطلق فلا باس بصدق تعريف الموجود
على المعدوم الخارجي الموجود في الذهن لانه داخل في المحدود
ويرد عليه انه لو صح هذا يلزم ان يصدق قولنا كل ما امكن وجوده
ما دام امكن وجوده يكون علته موجودة وذلك لانا نقول
كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود بشرط كونه معدوم العلة
وينعكس بعكس النقيض الى ما ذكرنا واما بطلان اللازم فلان
امكان الوجود متحقق في حال عدم العلة نعم لا يتحقق بشرط عدم العلة
وايضا يلزم ان يصدق المشروطة العامة اي قولنا كل معدوم العلة
بشرط كونه معدوم العلة فهو ممتنع بالضرورة ولا يصدق العرفية العامة
وهي قولنا كل معدوم العلة في حال كونه معدوم العلة فهو ممتنع
لما مر ان حال عدم العلة يتحقق امكان الوجود نعم بشرط عدم العلة
لا يتحقق الامكان والجواب ان المراد بالامكان هو الامكان
المقابل للامتناع الوصفي اي الامتناع العارض حال العدم
بشرط وصف العدم فاللازم ان لا يصدق هذا المعنى الا على الموجود

حال الوجود ولا ينافي ذلك صدق الامكان الذاتي على المعدوم
حال العدم فان الامتناع المأخوذ في قولنا كل معدوم العلة فهو ممتنع
هو الامتناع بشرط وصف العدم ولا ينافي الامكان الذاتي
لكن حمل الامكان في التعريف على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ثم لا يخفى
انه اذا ابتني حمل الامكان على نفي الامتناع بشرط وصف العدم لم يتوجه
النقض بالمعاني الحرفية لان الامتناع فيها انما نشأ من امر اخر
هو عدم الاستقلال في المفهومية على انه يصدق عليها انها يمكن الاخبار
عنها في الجملة اي بعد ملاحظتها استقلالا اذ لا يتغير مفهومه بتغير الملاحظة
استقلالا وعدمه ولا يخفى انه يمكن الجواب عن النقض الاول
بمنع صدق الامكان على المعدوم المطلق لما تقرر ان ثبوت الشيء
لامر يقتضي ثبوت ذلك الامر اللهم الا ان يقول الناقض هذا
الزامي لهم حيث قالوا بالبتة المحمول وانها لا تقتضي وجود الموضوع
ثم لا يخفى ان صدق تعريف المعدوم المطلق عليه يقتضي وجوده لا ان
مفاد كلمة ما والذي مفهوم وجودي بيف والجواب ان صدق الاحكام
للمعرف على افراد المعرف الصدق بطريق الحقيقية ثم في هذا المقام
مناقشات منها ان ما اورده الشارح في الحاشية بقوله
لا يقال لا يتوجه لان مادة النقض غير متحققة ومنها ان قوله
اي يمكن في تفسير لا يمتنع يدل على ان المراد الامكان العام فصار
مخالفا لما ذكره في اصل الشرح ومنها ان ما ذكره في الجواب
عن المعاني الحرفية جار في المعدوم المطلق ولا يخفى على الفطن
جواب اكثرها واما قوله في الحاشية هذا الحد يصدق على المعدوم
آه فجوابه ان الفاعل ان كان هو العدم فهو موجود فلا نقض وان كان
هو المعدوم فيمتنع صدق مفهوم الفاعل والمنفعل على المعدوم المطلق
والسند ظاهر على انا نقول المراد من الفاعل والمنفعل المؤثر
والمتأثر حقيقة وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ليس كذلك
ثم لا يخفى ان حمل الامكان على الامكان العام اولى لان سلب ضرورة الاخبار

غير معتبر

ان طريق صدق القضية الحقيقية وهو ما حكم فيها بثبوت شيء
على تقدير ثبوت افراد الموضوع في الخارج

غير معتبر في الموجودية انما المعتبر فيه سلب ضرورة عدم الاخبار واعلم
ان بيان الدور في اصل الشرح ظاهره مبني على حمل الامكان على مصطلح القوم
اي كيفية النسبة في القضايا التي محمولاتها وجود الشيء في نفسه
وعدم الشيء في نفسه وح لا يرتبط ولا يلائم اجزاء التعريف فلا بد
في بيان الدور من المصير الى ما ذكره الاستاد من ان معنى كل قضية
يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار
يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه له وعدم ثبوته له وح
بيان الدور في تعريف الوجود في نفسه ظاهر واما في تعريف العدم
في نفسه فانما يظهر اذا حمل الامكان على الامكان الخاص وح في اخذ العدم
في تعريف الوجود يلزم الدور في تعريف الوجود من وجه اخر بناء على ان العدم
سلب الوجود فان قلت على تقدير الحمل على الامكان العام يكون سلب
امكان الاخبار في تعريف العدم عبارة عن سلب سلب ضرورة ثبوت الاخبار
فلا بد فيه من تصور اللاثبوت وهو معنى العدم قلت هذا
انما يصح على تقدير حمل الامكان العام على معنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف
لكن الشارح جعله بمعنى سلب الامتناع عن الطرف الموافق كما صرح به
في الحاشية على ان لاحد ان يقول لعل الامكان بهذا المعنى اي سلب الضرورة
عن الطرف المخالف للايجاب غير ملحوظ فيه الطرف المخالف للايجاب
الا بهذا العنوان اي بعنوان السلب بخصوصه فتامل قوله وعلى تقدير
ان يكون المطلق الشامل له اقول ويمكن ان يقال وعلى تقدير
ان يكون المعرف هو الكون النسبي وعدمه يمكن ان يدفع
لزوم الدور بان المعتبر في التعريف هو الكون النسبي اي المعنى الذي
وقع رابطة في القضية المعينة المخصوصة والمعرف هو الكون النسبي
المطلق فيكون تعريفا لما صدق عليه ايضا ولا يلزم الدور الا بشرطين
وكذا العدم المعتبر في التعريف هو العدم الرابطي اي المعنى الجزئي الواقع رابطة

سمعه شاع ابو المحمود وتقدم كان على طرفيها الامر يغلط ومورحيه او قيد للمنفي ان يوخذ في حال التنوين على انها اسم حيه لا يجيء اه واعلم ان الاحتمالات اربعة احدها ان يوخذ في الموضعين اسما تاما والثاني ان يوخذ فيهما رابطة والثالث ان يوخذ في الاول رابطة وفي الثاني اسما تاما والرابع عكس ذلك وهذا اظهر فسأل الجميع والجواب على الاول قوله فانه لم يوخذ الموجود رابطة الى قوله كذب العنوان بعد موت اومبرس مفردا اومركبا وتخصيص الكذب بما بعد الموت لانه قبله يصدق مفرد البتة والجواب على الثاني يظهر من قوله وان حمل وحده على انه رابطة لم يصدق ولم يكذب حتى يعاد موجود الى شيء فان قول المنطق لا مع كذب اومبرس موجود ويطلع ويمكن ان يجعل هذا بعينه الجواب على الرابع والجواب على الثالث قوله فانه لم يوخذ هكذا بل اخذ رابطة ولكنه يحمو ما حمل اه ويمكن ان يفهم منه الجواب على الرابع

شاه صبغة الله
رحمه الله

في القضية المخصوصة وهو غير العدم الرابطي الذي كان متوقفا وهو ظاهر
قوله نحو وقع اقول اشارة الى ما سيجيء من قول المصنف في بحث
ثبوت المعدومات ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع
بعد اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة ولا يخفى انهم انما ترددوا في الوجود
دون الثبوت فينبغي حمل الثبوت في نفسه على الوجود في نفسه
ثم اقول ههنا بحث وهو انهم كما لم يجزموا بوجود الموضوع في نفسه
لم يجزموا بوجود تلك الصفات له وكما جزموا بثبوت تلك الصفات له جزموا
بثبوت الموضوع في نفسه وهذا وان كان كلاما على السند لكن المقصود
التنبيه على فساده والاولى ان يسند المنع المذكور بما ذكره المتأخرون
في السالبة المحمول من انها لا تقتضي وجود الموضوع وبما سيجيء في الشرح
في بحث ثبوت المعدومات ان ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت المثبت له
في نفسه اذا كان ثبوت الاعراض للموضوعات او ثبوت الصور
للمواد لا مطلقا وحمل عبارة الاستاد عليهما بعيد جدا واما قوله
لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين فبيانه انه اذا كان الكون
الرابطي عبارة عن الكون في نفسه مع القيد فالتعبير عن الكون الرابطي
بلفظ الكون مع القيد يحتمل وجهين احدهما ان الكون مستعمل في معناه
اي الكون في نفسه والقيد مستفاد من لفظ القيد وهذا هو الظاهر
وبناء السؤال عليه اذ لا يخفى انه ح يكون تعريفا بالمرادف وثانيهما
ان الكون وضع بازاء المقيد بالقيد المذكور مرة اخرى وعبر عنه
بلفظ الكون بحسب الوضع الثاني وح لا يكون تعريفا بالمرادف
لا يقال فح ذكر القيد يكون لغوا لفهمه عن لفظ الكون لان القيد
يعتبر في مفهوم لفظ الكون على وجه الاطلاق والمذكور تحصيل ومعنى له
كذلك الفاعل في المشتقات غير الفعل على ما حققه الشيخ والسؤال
المصدر بقوله فان قيل في غاية الضعف منشاه عدم التفرقة بين
كون الخارج والذهن ظرفا لنفس النسبة وبين كونهما ظرفا لثبوتها في نفسها
وسند المنع المذكور في جوابه ما اشرنا اليه وقوله وان فرضنا اشارة

الى منع الاستلزام

ويمكن ان يقال [illegible] ... لفظ الكون [illegible] ... بالمرادف [illegible] ... صح

١٢

فقد ذهب الشيخ الرئيس الى ان المسند اليه في الفعل ليس هو الفاعل المبهم المفهوم من لفظ الفعل بل الفعل انما وضع للحدث والزمان والنسبة الى كل فاعل معين
وما لم يذكر ذلك المعين لم يفهم معنى الفعل بتمامه في ذلك مثل الحروف التي لم يفهم معناها ما لم يذكر متعلقها بناء على انها موضوعة للنسبة الى كل واحد واحد فما لم يذكر اللفظ الدال
على ذلك الواحد المعين لم يفهم متعلق تلك النسبة وما لم يفهم متعلق تلك النسب لم يفهم معنى الحرف وهذا في المضارع الغير الغائب يفهم من لفظ الفعل فان الفاعل في المتكلم
يفهم من الهمزة وفي المتكلم مع الغير يفهم من النون وفي المخاطب من التاء وعليه فقس وفي الغائب لا يفهم الا من لفظ الفعل المسمى بالفاعل لا منه ولهذا ذهب الى ان المضارع الغير الغائب ليس كلمة
ولا لفظا مفرد الدلالة جزء اللفظ على جزء معناه وايضا كان قضية ومحتملا للصدق والكذب فليس كلمة هذا وتوجه على ما ذهب اليه الشيخ انه اذا اطلق

الى منع الاستلزام وقوله في الحاشية قال الشيخ متعلق بقوله بعد تسليم
ان للموجود معنى شاملا للقسمين سند للمنع المشار اليه بهذا القول
والمقصود بالاستشهاد قول الشيخ فهو ظلم ومغالطة باشتراك الاسم
ثم اعلم ان الجواب الذي ذكره الشيخ في المثال الثالث يمكن اجراؤه في الاول ايضا
بان يقال قولنا زيد معدوم النظير بمعنى قولنا زيد معدوم عنه نظيره
فيصير عدما رابطيا وحكمه حكم الوجود الرابطي ويجري فيه الاحتمالات
التي ذكرنا ولما كان في ارجاعه الى هذا المعنى نوع دقة خص
ظهور الظلم بالثالث واقول فيه بحث اذ فرق ما بين سلب ثبوت النظير
عن زيد وبين سلب ثبوت نظيره في نفسه كيف والاول
عدم رابطي والثاني عدم في نفسه فلو قال السائل مقصودي
من زيد معدوم النظير هو الثاني اندفع الجواب لكن الظاهر هو الاول
والمجيب هو السائل والاولى ان يستفسر فان اختار الاول
فيجاب بما ذكره الشيخ وان اختار الثاني فيجاب بما اورده في حاشيته
وحاصله ان مطلوق زيد معدوم النظير ليس المعدوم في نفسه بل المعدوم
على وجه يتناول عدمه وعدم شيء منه سواء كان نظيرا او غيره ولا شك
في صدقه بهذا المعنى وهو ان السائل لم يفرق في المثال الثالث
بين الصدق بمعنى المطابقة لنفس الامر والصدق بمعنى التحقق
وخلط بينهما فخبط وذلك لانه لو اراد بالصدق المعنى الاول
فكما يصدق المقيد بناء على ان المطلقة دائمة الصدق يصدق المطلق
اذ كما يصدق قولنا اومبرس كاين شاعرا بالاطلاق صدق قولنا
اومبرس موجود في نفسه بالاطلاق وان اراد المعنى الثاني
فكما لم يصدق اي لم يتحقق بعد موته اومبرس المطلق لم يتحقق المقيد
وذلك ظاهر ثم اقول ولا يبعد ان يقال معدوم النظير وصف للنفي
بحال متعلقه وقد حقق السيد السند المحقق ان وصف الشيء بحال
متعلقه ليس وصفا لذلك الشيء بل انما يصير سببا لوصف ثابت
لذلك الشيء وهو كونه بحيث كذا فمعدوم النظير يرجع الى الكون المذكور

يعني الغائب بلا فاعل يفهم معنى المثنى فيتحقق الدلالة التضمنية بدون المطابقة
ويمكن ان يجاب بوجوه الاول ان الدلالة كون اللفظ بحيث متى اطلق اطلاقا
صحيحا فهم معناه وهذه الحيثية ثابتة للفظ دائما غير منفكة عنها اصلا الثاني
انه قال بعضهم ان المطابقة لازمة لهما ولو تقديرا ولا تشترط اللزوم الفعلي الحقيقي
وهذا انما هو على اعتبار الارادة في الدلالة على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس
وتبعه بعض المتأخرين ووافقه ائمة العربية ولعل وجهه ان المراد الدلالة المعتبرة
في العرف والدلالة ما لم يقترن بالارادة غير معتبرة عرفا الثالث ان الدلالة
التضمنية ليس هي فهم الجزء مستقلا بل فهمه في ضمن الكل فح لم يتحقق التضمني في الصورة
المفروضة فان قلت لو لم يكن تضمنا فاي قسم من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية
قلنا يفهم عقلا من يمشي لفظ المثنى وهو دال على معناه وذلك مثل دلالة المغلوب
كدلالة الشمع والجمع فان قلت ينتقل الكلام الى الزمان اذ لا شك في فهم الزمان
المستقبل من لفظ يمشي مثلا قلت الزمان الا حال في مفهوم لفظ الفعل هو الزمان
من حيث انه ظرف لتلك النسبة الغير المستقلة فهو غير مفهوم في الصورة
المفروضة من حيث انه جزء المفهوم الفعل هذا والاصوب ان يقال
فهم المثنى والزمان من لفظ يمشي على سبيل العادة اذ يفهم عادة منه
هذه الثلثة عند ذكر الفاعل فعند عدم ذكره يفهم ما يمكن ان يفهم عادة
ومن هذا القبيل تسمية البهائم باسماء وتنبيهها لها اذ لا علم لها بالوضع
وذلك بان يتلفظ الصوت ويتلطف بها عنده فاذا صار ذلك
تكرارا حتى جعل عادة فاذا صوت بهذا الصوت توجهت الى ما قرب
دائما وتوقفت لها فقيل انها علمت اسمها وكان انما هي لذلك وليس كذلك
ومن هذا القبيل نفرتها من صوت الخشب لانها صارت متألمة دائما مقارنة
لسماعه فصارت عادة لها

منه

قال الشيخ في منطق الشفاء في حل مغالطة اوردها والظاهر انها متعلقة بقوله قدس سره لو لم يكن اطلاق الكون عليهما [illegible]
بحسب الوضعين او بقوله ومن البين انه ليس كذلك والغرض منها ان الشيخ ذهب الى ان [illegible]
عليهما بحسب الوضعين وانه ليس الكون في نفسه مطلقا بالنسبة الى النسبة كما ادعاه السائل والذي يدل على ذلك
قوله حتى لا يكون المعنى في الوقتين واحدا وقد فسره على الكون موجود في احد المثالين رابطة وفي الاخر
اسما ما بمعنى الوجود في نفسه مع انه في المثالين مستعمل على وجه الحقيقة وقوله فهو ظلم ومغالطة
باشتراك الاسم صريح في ذهابه اليه ولا اشكال في ذلك على ان اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين وانه لا يكون الكون في نفسه مطلقا للكون الرابطي بحاج الى ان يجعل حال لفظ الكون في الاطلاق عليهما كحال
لفظ الوجود في ذلك والظاهر انه كذلك والجواب عن مثال عدم النظير ان العدم في كل مثال معتبر بقيد على حدة فان الاول عدم في نفسه والثاني عدم في نفسه وهو صفة متعلق زيد واسند اليه
ذات زيد واسند اليها والقدر المشترك بينهما مطلق العدم في نفسه فالعدم فيهما بمعنى واحد الا ان بينهما تفاوتا باعتبار القيد الا ان الاسناد ولهذا لم يجر ظهور الظلم والمغالطة فيه مثل ظهوره في المثال
الاول وتوجيه المغالطة الثانية انه لما كان الوجود في المثال الاول بمعنى الكون الناقص والمشهور ان الناقص عرية في الدلالة على الماضي بحيث لا تجعل ان الشرطية بمعنى المستقبل حتى انه يظن ان دلالته على الحال
بالمادة فنقول ان الموجبة التي احد مشتقاته رابطتها قد حكم فيها بوقوع النسبة في الماضي فلا بد من صدقها على وجود موضوعها حال التكلم والوجود في نفسه ليس كذلك فيتأبد من الموجبة التي محمولها احد
مشتقات الكون بوقوع النسبة حال التكلم فيستدعي صدقها وجود موضوعها حال التكلم فيصدق الاول بعد موت اومبرس دون الثانية واطلاق المؤلف على محمول اوليك او مبرس موجود شاعرا باعتبار ان محمول هذه القضية
هو مجموع كان شاعرا لا الجزء وشاعرا فانه كلمه موجود رابطة في الجملة المركبة من اسمها وخبرها واسمها هو المشترك فيها وخبرها شاعرا والمجموع خبر اومبرس وليس برابطة بين اومبرس وشاعرا البتة [illegible]

قال رحمه الله في بحث اعادة المعدوم اذا انتفى ذات الشيء في الازل وجوده فيما لا يزال يلزم كونه موجودا
في الازل فيما لا يزال ويلزم اجتماع الزمان لو قال اهل العربية ونقله العلامة في شرح التلخيص اذا قلنا جاءني زيد
صائدا صقره غدا كان صائدا حالا مقدرة لانه غير مقارن للعامل بل المقارن له شئ فقدر لنا مريدا ولا يخفى انه
لو تحقق اليوم كون صقره صائدا غدا لا احتياج في توجه المقارنة الى تقدير الارادة او غيرها
فتدبر

وح لا يبقى للشبهة وجه فائدة اعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان الارتباط
في القضايا الشرطية انما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه
في الشرطيات ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وذهب اهل العربية
الى رجوعها الى الحملية لزعمهم ان الجزء والقضية هو التالي والشرط
قيد له بمنزلة الحال او الظرف وقال السيد المحقق الحق هو الاول
لصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي
لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد
والمعترض عليه الاستاد بان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي
على تقدير المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر
انتفاؤه على التقدير نظيره انك اذا قلت زيد قائم في ظني
لم يكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع بل بانتفائه في ظنك فقط
وما ذكره من استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مسلم لكن لا نسلم
ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد
في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة
اليه هو قيام زيد ماخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الامر او الظن او غيرهما
وذلك يتحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه
في ظنك متحقق في الواقع ويتحقق قيامه مطلقا في ضمنه وظني ان هذا تعسف
والحق ما ذكره المحقق بيان ذلك انا اذا قلنا ان كان زيد حمارا كان
ناهقا فلا شك في صدقه وتحققه فاذا كان مرجعه قولنا زيد ناهق
وقت كونه حمارا كان قضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق القضية الحملية
انما هو بثبوت المحمول للموضوع مثلا فتحقق القضية المطلقة انما هو
في وقت الاتصاف بوصف المحمول نعم صدقها دائمة وفرق
ما بين صدق القضية وتحققها على ما بينا في موضعه فاذا قلنا
زيد كاتب في الغد فلا شك في صدق هذه القضية في اليوم
بالمعنى المقابل للكذب لكن تحققها ووقوعها انما هو في الغد
نعم يتحقق ههنا قضية اخرى هي ان زيدا كان بحيث يكتب غدا
وصار المحمول

اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان تحقق قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وتحققه انما يكون بتحقق كون زيد حمارا
وكونه ناهقا بل هو قول صادق وفرق بين الصدق والتحقق بحسب نفس الامر
واما ثانيا فلان الحق ان لا فرق بين التحقق بحسب نفس الامر وبين الصدق في الثاني ولو الاول
وبين التحقق على تقدير كما ان فرق التحقق ههنا هو المطلع ان صدق قضية
وبين الصدق على تقدير تحقق كلام المحشي العلامة قال شارح المطالع صادقة بحسب نفس الامر
على ما قررنا كلام لا يكون هي ادا التقدير بمنزلة الحال او الظرف
على تقدير الاستلزام الا قوله والشرط قيد له بمنزلة يكون هذا القول
واما ثانيا فلان هذا القيد عنده ليس ظرفا اصلا فيكون حمارا قرينة بلا مرية
مع ان قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا على هذا كذب
عندهم فكيف يكون زيد ناهقا ... في الصدق نقابت

وقد اعترف الاستاد
وصار المحمول مفهوما آخر هو الحيثية المذكورة لا مفهوم الكاتب
بمثل هذا فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان لا يتحقق اصلا
لا يتحقق تلك القضية مثلا في النظير الذي ذكره اذا لم يتحقق الظن
في المتكلم لقيام زيد لم يصدق ولم يتحقق زيد قائم في ظني فح نقول
اذا لم يتحقق حمارية زيد بل امتنع تحققه لم يتحقق النسبة في القضية المذكورة
فاذا قلت زيد كاتب وقت كونه ضاحكا فليس معناه الا ان كتابة زيد
متحقق في الواقع مقارنا للضحك لا انه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده
ومطلق زيد ناطق في نفس الامر وقت كونه حمارا هو زيد ناهق
في نفس الامر ولم يصدق ح ولا يفيد تقييده بوقت كونه حمارا
سوى ان ناهقيته مقارن ومجامع لحماريته في الواقع وما ذكره
من ان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم
فانما هو على تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت حملية
فيفيد ان ثبوت المحمول للموضوع متحقق في الواقع مقارنا للقيد الذي
اخذ معه فتامل وكن على بصيرة قوله قلت على تقدير ان يكون العدم
سلب الكون اشارة الى ان هذا غير مسلم في نفسه بناء على ان العدم
معناه مطلق السلب ولهذا يقال الاعدام تعرف بملكاتها هذا
لكن لا يخفى ان العقل يجد الفرق بين مفهوم العدم ومفهوم السلب
بان في الاول ملاحظة الوجود دون الثاني ولهذا قيل نقيض الشيء
رفعه وسلبه ولا يقال نقيض الشيء عدمه وايضا لا يبعد ان يقال
للعدم معنيان لغوي وعرفي وبناء الاول على الوضع الاصلي
والثاني على العرف الطارئ والدليل عليه ان المتبادر من لفظ العدم
في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه رحمه الله اورد ههنا مقدمات
احدها ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وثانيها
ان اللفظ المركب لا يدل الا على التفصيل والثاني مما لا نزاع فيه
والاول وان كان مشهورا بين القوم وبنوا عليه كثيرا من اصولهم
وقواعدهم لكن قد خولف فيه ونقض بلفظ اضرب على صيغة الامر

اذ يستفاد منه التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول باستتار الضمير
يدفعه ان العرب الفح يعرف هذا المعنى المفصل من لفظ اضرب مع الغفلة
عن الضمير واستتاره بل اعتبار الضمير انما هو لرعاية قواعد النحو
وكذا الحال في مرادفاته من اللغات الاخر تامل وثانيها ان الدال
على المجمل غير مرادف للدال على المفصل وقد اختلف فيه ايضا واعلم ان الصورة العلمية
في صورتي الاجمال والتفصيل متغايران كيف لا والاول صورة واحدة
متشخصة بتشخص واحد ذهني والثانية صورتان متشخصتان بتشخصين
الا ان الاولى قابلة للتحليل الى الثانية لكن ذا الصورة اي المعلوم
واحد في الصورتين ثم انهم اختلفوا ان الالفاظ اما موضوعة للصورة الذهنية
او للمعلوم الخارجي وقد اختلفوا ايضا ان المعلوم بالذات هل هو
الصورة الذهنية او المعلوم الخارجي والظاهر ان الخلاف الاول
متفرع على الخلاف الثاني اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم
بالذات فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
وذو الصورة انما يحصل فيه بناء على ان صورة المطابقة او الغير المطابقة
حاصلة فيه لا الامر الخارجي بناء على ان كثيرا ما نتصور الانسان
اشيا لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن قال بان المعلوم
بالذات انما هو ذو الصورة بناء على ان الملتفت اليه بالذات
انما هو ذو الصورة والكاسب انما هو ذو الصورة وكذا المكتسب
كما اشار اليه العلامة الرازي وتبعه المحقق الشريف اذ العلية والمعلولية
في الخارج انما هي تعرض الماهيات كما هو راي المحققين دون الوجود الذي
هو اعتباري فكذا حال الذهن قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية
ومما قررنا ظهر انه على المذهب الاول لا ترادف بين المفرد والمركب
لاختلاف المعنى الموضوع له فيهما وعلى الثاني يتحقق لاتحاد الموضوع له
فيهما هذا ثم الاستاد قد حقق المقام وحاكم بينهما وجعل النزاع
لفظيا بانه لا شك ان المعلوم بالذات انما هو الماهية المعلومة من حيث هي

مع قطع النظر

مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية
اراد بالصور الذهنية الماهية من حيث هي المعلومة واطلاق الصورة
عليها شايع بينهم ونفى كون المعلوم هو الامر الخارجي مبني
على ان المعلوم قد لا يكون متحققا في الخارج ومن قال ان المعلوم بالذات
هو الامر الخارجي فاراد بالامر الخارجي ما يقابل نفس الصور الذهنية
من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية ثم اقول ولا يخفى ان بناء
على هذا التحقيق يتحقق الترادف بين المفرد والمركب اذ الماهية
من حيث هي في الانسان والحيوان الناطق مثلا واحد والتفاوت
انما هو في الامر الخارجي عنها والتفاوت في الخارج لا يؤثر في نفي الترادف
هذا لكن يمكن ان يقال نفي الاستاد الترادف كانه مبني على اطلاقات القوم
وما يستفاده من كلامهم وما ذكره من تعدد الصورة في المفصل ووحدتها
في المجمل او كون الوضع في المفرد شخصيا وفي المركب نوعيا لبيان ان ما
يستفاد من كلامهم لا لان يستدل بهما على نفي الترادف بيان
ذلك انه اشتهر عنهم ان التعريف بالمرادف لا يصح لاستلزامه
توقف الشيء على نفسه وقد صرحوا بصحة التعريف بالحد التام
ومعلوم انه لو تحقق الترادف بين المفرد والمركب لكان التعريف
بالحد التام تعريفا بالمرادف فعلم انهم ارادوا بالترادف معنى لا يتحقق
بين المفرد والمركب واقول يبقى الكلام في ان ما ذكره من التفاوت
بالاجمال والتفصيل كيف يصلح ان يكون سندا للحكم بنفي الترادف
مع انه تفاوت بالخارج وكذا الاختلاف بحسب التشخص
والنوعي ويمكن ان يقال الالفاظ لما كانت موضوعة للماهية
من حيث هي لكن لا مطلقا بل من حيث هي معلومة فاختلاف العلم له
مزيد دخل في التفاوت في الموضوع له ليس بغيره في الامور الخارجية
وكذا التفاوت بالوضع الا انه يتوجه على تعريف الترادف
انه لا بد فيه من اعتبار الحيثية احد الامرين فتامل والصواب
ان يقال ان الهيئة التركيبية في اللفظ المركب موضوعة

للهيئة التركيبية للمعنى على ما صرح به وهو جزء صوري للفظ المركب
فاللفظ المركب يدل على امر زائد على ما دل عليه اللفظ المفرد
فلم يترادفا فلم يبق ههنا شيء وهو ان الترادف اصطلاحا انما يتحقق
في اللفظ المفرد فعلى تقدير تعريف العدم اي عدم الوجود بسلب الكون
على ما اختاره الاستاد في بيان الترادف لا يلزم الترادف
اصطلاحا اللهم الا ان يقال اطلاق الترادف ههنا للزوم ما لزم
من الترادف اصطلاحا وهو تعريف الشيء بنفسه وبتوسطه
على تقديره الاول انه انما يلزم التعريف بالمرادف لو قدر الوجود
حتى يكان المعرف عدم الوجود واما اذا استعمل العدم فقط في
سلب الوجود فلم يلزم والعلة كذلك **قوله** اي بحسب التصور
اقول احترز به عن التوقف بحسب التصديق كما يظهر من الحاشية الجديدة
فكان الش خلط التصور بالتصديق لكن لا يخفى ان كلام الش ظاهر
في التوقف بحسب التصور فكان رحمه الله حمل التصور في كلامه
على المعنى المطلق المتناول للتصديق وجعل تحققه على زعمه في ضمن التصديق
هذا توجيه لكلامه بقدر الامكان ويؤيده ما وجد في بعض النسخ من تقييد
التصور بالساذج ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اعلم ان السيد
لما اعترض عليه بان السلب في قولنا سلب الموجود المؤثر مثلا
وارد على المجموع لا على الوجود المطلق حتى يحصل معنى العدم المطلق اجاب
بما حاصله ان سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين احدهما مركب
اضافي هو السلب المضاف الى الموجود وثانيهما مركب توصيفي
هو الموجود المطلق الموصوف بالمؤثر كما يظهر على المنصف
فالسلب وارد على الموجود المطلق وايضا اذا قلنا سلب الموجود المؤثر
فقبل ذكر المؤثر لا شك انه يفهم معنى وهو ليس الا سلب الوجود
المطلق الذي هو العدم المطلق وفيه نظر لان السلب وارد
على معنى الفاعل وهو عبارة عن جملة الموجود المؤثر فالسلب وارد
على المجموع البتة ولا يخفى انه لا يرد عليه ما ذكرنا ايضا ولو سلم

ان معنى

قوله وح لا يكون سلبه الخ اقول ممنوع اذ لا شك في ان المأخوذ ههنا وان كان الوجود في الجملة لكن مطلق الوجود في الجملة وظاهر ان سلب مطلق الوجود
في الجملة لا يتصور ان يجامع وجودا اصلا وبعينه سلب الوجود المطلق الذي هو بمعنى العدم المطلق وسلب الوجود في الجملة الذي يجوز ان يجامع الوجود
في الجملة ليس السلب فيه واردا على الوجود في الجملة الذي يتصور مجامعته اياه ضرورة ان سلب الشيء لا يجامع ذلك الشيء
لمحرره

ان معنى ما لا يكون فاعلا سلب الموجود المؤثر اي هذا المركب المشتمل
على المركب الاضافي والتوصيفي كما قال فيمكن ان يقال
ايضا ان الموجود ههنا مأخوذ بمعنى الوجود في الجملة بحيث يجوز ان يجامع
سلب الوجود في الجملة وح لا يكون سلبه بمعنى العدم المطلق اذ معنى العدم
المطلق هو سلب الوجود المطلق على ان يكون الوجود الوارد عليه
السلب مأخوذا على الاطلاق بحيث لا يجامع وجودا اصلا ثم **اقول**
دلالة سلب الموجود المؤثر على سلب الموجود المطلق الذي هو العدم المطلق
ليست مطابقة وهو ظاهر ولا التزامية اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب
غير الموضوع بديهة على انه لا يخفى ان السلب والوجود المطلق والاضافة
بينهما داخلة في مفهوم هذا المركب على ما اعترف رحمه الله فتعين ان يكون
تضمنية وح يلزم ان يكون تحقق سلب الموجود المؤثر مستلزما
لسلب الوجود المطلق بنفسه وذلك لان تحقق الكل موقوف
على تحقق الجزء وايضا يرد على هذا التوجيه لبيان الدور انه على تقدير
كون الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر يكون
ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا سلب كون الشيء موجودا مؤثرا او كون الشيء
موجودا متأثرا فالسلب كان واردا على كونه موجودا مؤثرا او هو الكون (وموجودا متأثرا)
الرابطي لا على الوجود في نفسه المعتبر في مفهوم الفاعل والمنفعل فعلى
تقدير ان يكون المعرف هو وجود الشيء في نفسه او الوجود المطلق
لا يلزم شيء مما فهم من كلامه رحمه الله وايضا على تقدير كون المعرف
هو الوجود الرابطي لا يلزم محذور لان السلب ح وارد على الكون
الرابطي الخاص وهو الرابطة في القضية المخصوصة ولا يتوقف
على سلب الكون الرابطي المطلق الذي هو المعرف **قوله**
فلا نقلب هذا الاعتذار **اقول** ظاهره انه معارضة بالمثل
ويمكن تقريره نقضا كما لا يخفى هذا ثم **اقول** ويرد على الجواب
الاول بانه مشترك بين صورتي الاعتذار والانقلاب
لا يقال معرفة كنه الطبيعة لو لم تكن حاصلة من اللغة فمعلوم انه ليس

لا يرد عليك ان نفي الايراد الثاني على توجيه ان [illegible]
بانه يقال السلب في قولهم ما لا يكون فاعلا فاعلا كان او [illegible]
على كونه فاعلا او هو الكون الرابطي الخاص الذي هو [illegible]
للقضية المخصوصة فعلى تقدير [illegible] سلب الكون الرابطي لا يتوقف
ايضا لا يلزم دور لان [illegible] على سلب الكون المطلق [illegible] منه

من وظيفة المقام لان ذلك مم كيف وقد اختلفوا في حقيقة مفهوم
صيغة المشتق فذهب الاكثر الى دخول الذات فيه والنسبة
والمبدأ وذهب بعضهم الى خروج الذات عنه وبعضهم الى انه امر
بسيط اجمالي لا تركيب فيه نفسه وانما التركيب في التعبير
وذهب الاستاد وبعضهم الى ان مفهوم المشتق والمبدأ واحد
بالذات متغاير بالاعتبار كما سيجيء مفصلا ومعلوم ان هذا
ليس وظيفة اللغة وقوله وليس ذلك من وظائف المقام
لعله جواب آخر عن الايراد الثاني بعد الجواب الاول ولا يرد
على قوله ولو بنى الاعتذار آه انه لم يتم الجواب اذ للمعترض
ان يقول لعل ما نحن فيه ليس من قبيل الشايع الغالب لان معرفة
مفهوم المشتق والتفصيل قد عرفت انهما ليسا من وظائف
مقامنا هذا فلا بد ان يكون ما نحن فيه من قبيل الشايع الغالب
قوله بل الظاهر اضراب عن تردد السيد قدس سره اي
بل الظاهر هذا التوجيه بناء على ان الظاهر ان الامور العامة
هي المشتقات نظرا الى ظاهر التعريفات المنقولة والى اخذ
قيد الاعيان في تعريف الكلمة والى ظاهر لفظ الشمول المذكور
في تعريفها ضمنا او صريحا اذ المتبادر منه ما يكون بحسب الحمل
على سبيل هو هو قوله واتحاد مفهوم نقيضه اقول بيانه
كما سيجيء انه لو حمل الوجود على المعنى المصدري لتعدد نقيضه
لان العدم نقيضه كما هو الظاهر من كلام المتن في مواضع ذكر نقيض الوجود
والشرح واللاوجود ايضا نقيضه والثاني غير الاول اذ الاول
غير محمول مواطاة على المهيات دون الثاني كما لا يخفى بخلاف
ما لو حمل الوجود على الموجود والعدم على المعدوم بعينه ثم اقول
فيه نظر اذ الوجود له نقيضان لكن كل منهما باعتبار حمل آخر
فالوجود ان اعتبر صدقه وحمله على الذات باعتبار حمل هو هو
فنقيضه بهذا الاعتبار هو اللاوجود الذي من شانه الحمل

على المهيات

وينبغي ان يعلم انه اذا كانت الامور العامة هي المبادي كانت الامور العامة موضوعات في مسائلها او المبادي لا تصلح للمحمولية المعتبرة في المسائل وهي حمل هو هو فتصير موضوعات فلا تغفل منه

على المهيات بهو هو دون العدم الذي يحمل بالاشتقاق وان اعتبر
حمله وصدقه اشتقاقا فنقيضه بهذا الاعتبار هو العدم دون اللاوجود
ولما كان الوجود من شانه ان يحمل على المهيات اشتقاقا
كان المتبادر من نقيضه بهذا الاعتبار هو العدم فقول المصنف
واتحاد مفهوم نقيضه معناه واتحاد مفهوم نقيضه باعتبار الحمل
الاشتقاقي الذي يتبادر وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره
من التاييد في هذا القول قوله هذا في التعريف الرسمي
غير بين اقول فان قلت هذا منع مقدمة قد اثبتها
المعتذر والشارح بنى كلامه عليه قلنا الاعتذار لا يجري
في التعريف الرسمي لان تعريف الضاحك بالتعجب مثلا
ليس لتحصيل معرفة اجزائه حتى يرجع الى تعريف جزئه بجزئه بل المقصود
منه تحصيل معرفة نفس مفهوم الضاحك بهذا الوجه
لا يقال ح يندفع الايراد عن الشارح اذ له ان يخصص
تعريف المشتق بالتعريف الحدي بقرينة ان الدليل المذكور
لا يجري الا فيها كما عرفت لان الشارح صرح بالتعميم حيث
قال وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر ولا يمكن تخصيص
الشق الاول بالتعريف الحدي دون الثاني لانه لم يتحقق الانفصال
مع انه بصدد التحقيق والتفصيل ثم اقول اعلم ان هذا المنع
لا يرد على المعتذر لامكان التخصيص المذكور في كلامه بقرينة
دليله هذا ثم انه منع في جواب السؤال المصدر بلا يقال
الكبرى المطوية وهي قوله كل ما لا يصدق على مفهوم الضاحك
لا يصلح ان يكون تعريفا له قبل منع الصغرى ولو فعل بالعكس
لكان اولى ودعوى كون اتصاف الافراد عين اتصاف المهية
لا بشرط شيء مبني على اتحاد الافراد والمهية لا بشرط شيء قوله
وكلام المعتذر يتأدى على ان المراد ما ذكرنا اقول لا يخفى

عليك انه يمكن ان يحمل كلام المعتذر منشأ البحث آخر بعد الاول
فيصير الكلام على الشارح هكذا ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة
بل تعريف المشتق منحصر في الشق الاول ولم نسلم فلا نزاع في انه
ليس تعريفا لمفهوم المشتق كما قررت وجعلت الشق الثاني
قسيما لتعريف مفهوم المشتق فكلام المعتذر صريح في ان غرضه
ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ ودليله مفهوم
لا يجري الا فيه ثم انه كتب ههنا حاشيتين احدهما على قوله
فيتم كلام المعتذر من غير قصور وبين فيها دفع المنافاة بين ما قرره
في الحاشية السابقة من ان في التعريفات الرسمية ليس يجب ان لا يكون
تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدا بالمبدا وبين ما ذكره
ههنا ان كلام المعتذر تمام من غير قصور كيف والمنع المذكور
يرد عليه بان ما قرره في الحاشية الاولى على مقتضى تحقيقه وما
ذكره ههنا انما هو على مقتضى كلام الشارح ولا يلزم ان يكون معتقداله
مرضيا عنده وفيه ذهول عما ذكرنا في تقرير كلام المعتذر
من ان اعتذاره لا يجري في التعريف الرسمي وثانيهما على قوله
لانا نلتزم وجعله اشارة الى ورود المنع السابق وبين فيها
دفع المنافاة بين المنع السابق ودفع نقض الشارح
وذلك لان دفع النقض انما هو بالمنع بناء على التجويز كل تعريف
المشتق بالمشتق تعريف للمبدا بالمبدا والمنع السابق مبني
على التجويز ان في التعريفات الرسمية تعريف المشتق بالمشتق
ليس تعريفا للمبدا بالمبدا اذ لا منافاة بين التجويزين
وللاشارة الى هذه النكتة قال في الحاشية الاولى هذا
مناف لما قرره ثم اقول ولا يخفى ان بما قرره رحمه الله
وان دفع نقض الشارح عن المعتذر بل المنع الذي اورده
في الحاشية السابقة بناء على مقتضى كلام الشارح وصار كلام المعتذر

تماما

تماما على الشارح لكن لا يندفع به المنع السابق عن المعتذر في الواقع
ولم يصر كلام المعتذر تماما بحسب نفس الامر فما يندفع به هو ما اشرنا
اليه سابقا من ان مراده من التعريف التعريف الحدي
كما اشار اليه رحمه الله وما ذكره من الاعتذار لم يجر في التعريف الرسمي
ويرد على قوله انما وقع النزاع في بداهة كنهه اه ان وقوع النزاع
في بداهة الكنه لا يدل دلالة قطعية على ان هذا التعريف
لكنه الموجود وتحديد له لاحتمال ان لا يكون المعرف ممن نازع
في بداهة كنهه ولكن ذهب الى نظرية بعض وجوهه او يكون
ممن نازع في بداهة كنهه ومع ذلك ذهب الى نظرية بعض وجوهه
وعلى التقديرين عرفه تعريفا رسميا اما لتحصيل معرفة الموجود
بهذا الوجه النظري او معرفة الوجود بوجه نظري يستلزم تعريف الموجود
كما قرره المعتذر فان قلت الغرض من التعريف الرسمي تصور المعرف
على الوجه الممتاز اي بعنوان يساويه والموجود والوجود معلوم
لكل احد على هذا الوجه وايضا اذا كان معرفة الموجود على الوجه الاتم
اي بالكنه بديهيا فاي حاجة الى تحصيله وكسبه على الوجه الانقص
كما قرره على التقدير الاول قلت لعل الغرض زيادة الانكشاف
والتصوير والجواب ان نقل المصنف عن المعرفين وايراده
عليهم والاعتذار عن الايراد على النقل انه غير مطابق للواقع
بان هذا النقل نقل لما يلزم من كلامهم وان لم يكن مذكورا
صريحا في كلامهم وغير ذلك كلها على تقدير وضع مقدمة
طينية وهي ان التعريف تعريف حدي لبيان كنه مفهوم الموجود
ولا شبهة في ان ما ذكره من ان النزاع انما وقع في بداهة كنههم
لا وجه مما يورث ظنا بان التعريف المذكور تعريف
لكنه الموجود وقد ثبت المطلوب وكونه قطعيا لا يهمنا

لا يذهب عليك انه لا حاجة لاتمام كلامه قدس سره على الشارح الى اثبات
ان التعريف المذكور تعريف لكنه حقيقة الموجود بل يكفيه انه تعريف
لمفهوم الموجود اذ بناء على المعرف بزعم الشارح انه يصح فيه تعريف
المبدا بالمبدا فلو لم يصح ما كان خللا في التعريف لكنه يبغي اراد
تصحيح كلامه بقدر الحسب الواقع ما ذكر ان التعريفات
المذكورة حدود لمفهوم الموجود فتأمل منه

هذا الجواب على تقدير انه يجب كنه الوجود بديهيا عند المعرف ظاهر
لان نماء يصير لزيادة الانكشاف واما اذا كان كنهه نظريا فزيادة الانكشاف
باعتبار انه حاصل بوجه ممتاز لكل احد على ما قرره المعترض
منه

المذكورة

وكيف يصح دعوى القطع ههنا مع اعتذار المصنف عن قبلهم ان التعريفات
تعريفات لفظية والحاصل على هذا التوجيه ان المصنف اولا بنى كلامه
على الظاهر وهو ان التعريفات المذكورة تعريفات حقيقية
حدية بناء على ان النزاع انما وقع في بداهة الكنه وهو انما يحصل
بالحد التام واثبت الدور فيها ثم منع ان يكون تلك التعريفات
حدودا واسنده بجواز كونها لفظية مثلا ثم قال اذ لا شيء من المفهومات
اعرف من الوجود فقوله لا شيء آه بيان للسند المذكور كما هو الظاهر
ومعناه انه لا شيء من المفهومات اعرف من كنه الوجود ويدل على انه
لا يمكن التعريف الحدي للوجود ولا يدل على انه لا يمكن التعريف الحقيقي
للوجود مطلقا حتى ثبت كونها تعريفات لفظية كما لا يخفى الا ان يحمل
على معنى انه لا شيء من المفهومات اعرف من كنه الوجود وجميع وجوهه
وهذا امر مشكل مستبعد جدا ومراده من تصوير افراد الموجود بحيث
يمتاز عن افراد المعدوم تحصيل مفهوم تصوري لافراد الموجود
بحيث يكون صادقا عليها ولا يكون صادقا على افراد المعدوم
والمقصود منه التعريف بالوجه المساوي وتوجيه منع المعرف
على ما نقل عنه ان بعضا من الاولين عرفوا الوجود بالامكان ثم اقول
بقي ههنا شيء وهو ان المعتذر استنبط من التعريف الثالث للموجود
التعريف للوجود بثبوت الخبر الذي يتضمنه الخبر المنفي يتضمنه كلمة الخبر الدالة
على النسبة الثبوتية لانه اقرب مما يصلح تعريفا للوجود في التعريف الثلاث
بيان ذلك ان مقتضى تحقيقه قدس سره الشريف ان تعريف
مفهوم المشتق يكون الغرض منه تعريف مبدائه لانه المحتاج
الى التعريف كما قرره واما انه بمباء او غيره فليس يعلم منه
بل غرضه ان يستنبط من تعريف المشتق ما يصلح تعريفا للمبداء الا انه
في التعريف الاول ما كان صالحا هو المبداء بخلاف التعريف الثاني
اذ الامكان والاخبار مما لا يحمل على الوجود واما ان يكون تعريفا
بالاخص فليس مما يراد عليه بل على المعرف اذ ليس غرضه تصحيح تعريفهم

بالمشتق صح

بل تصحيح

بل تصحيح نقل المصنف وتوجيه تعريفهم بقدر ما امكن والشارح غفل عن هذه الدقيقة
ولم يتنبه لها لكنه في الحاشية نطق بالصواب ويمكن ان يقال
ان الشارح تسامح في الشرح بوضع امكان الخبر مكان ثبوت الخبر وتداركه
في الحاشية وح يمكن ان يقال لعل الاستاد تسامح ايضا مماشاة
مع الشارح واراد بامكان الخبر ثبوت الخبر له بالامكان فيتوجه
منع المعرف عدم الحمل وحمل كلام الشارح على عدم الحمل كليا بعيد عن العبارة
قوله الى ما هو لطلب شرح الاسم اقول اراد لطالب شرح الاسم
تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة
في الخارج فيتناول ما هو حد اسمي تفصيلي بعد معرفة مفهوم المجمل ثم اقول
الترتيب بين تلك المطالب قد يكون باعتبار معرفة تلك المطالب
كما يفهم من كلامه رحمه الله وقد يكون باعتبار الطلب على ما يشعر به
بعض عباراتهم ولا غبار على الاول والثاني لا يخلو عن شيء وجهه
ان تقدم طلب شرح الاسم على طلب التصديق مثلا انما يجب اذا لم يعلم
شرح الاسم ولعله كان معلوما فلم يحتج الى الطلب والا يلزم
طلب الحاصل والجواب ان المراد من الترتيب في الطلب انه
لو لم يحصل تلك المطالب الثلثة ويحتاج الى طلبها فالترتيب
بينها في الطلب على النحو المذكور المقرر وقد يناقش على قوله بل لو
لانهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم آه انه لم لا يجوز ان مطلب ما بحكمه
هل البسيطة التصديق بوجود الشيء الذي يتصور بكنه مهيته والجواب
انهم حصروا التصديق في قسمين بسيط ومركب وجعلوا الاول
مطلب هل البسيطة والثاني مطلب المركبة فلو اعتبر في مطلب
هل البسيطة بل المركبة ايضا كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار
وايضا يلزم تلك على ان لا يحتاج الى ما الحقيقة بل يكفي ان يسال
بما الشارحة ثم بهل البسيطة وليس في ما الحقيقة بعد هل البسيطة
فائدة تعتد بها على انه هذا بيان تقدم هل البسيطة على ما الحقيقة

يحتاج الى زيادة التعسف وايضا يكون الترتيب بين ما الحقيقة
وهل المركبة ضروريا ضرورة تقدم مطلب ما الحقيقة على مطلب هل المركبة
نعم ينبغي ان يخصص مطلب هل البسيطة بانها سوال عن التصديق
بوجود شيء علم بوجه مخصوص اذ من المعلوم ان التصور بوجه عام
ليس من مطالب ما الشارحة مع انه يكفي للتصديق بالوجود في الجملة
وايضا السوال عن التصديق بالوجود يقتضي تصوره بوجه ما
على ان التصور بوجه ما حصل لكل احد بالنسبة الى جميع المفهومات
بديهة وعلى التقديرين فلا حاجة الى السوال بما الشارحة قوله
ولا يكون هذا المطلب حاصر الجواب المجيب بين طرفي الايجاب
والسلب معناه انه ليس مطلب ما حاصر الجواب المجيب بين امرين
معينين كمطلب هل فانه حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب
والايجاب ثم لما كان بين ما نقله المعترض من المنطقيين وما نقله
الاستاد منهم تناقض دفعه بان احدهما على سبيل التوسع او الاضطرار
واسنده بكلام المصنف رحمه الله في شرح الاشارات والآخر
في صورة غير التوسع ولا الاضطرار لكن الظاهر ان لا اضطرار
فيما نحن فيه نعم يمكن ان يقال انه على سبيل التوسع واراد بالتوسع
التسامح وبالاضطرار ان لا يكون الذاتيات معلومة او لا يكون
ثمة ذاتي كالواجب وصار الى ما ضر ان ما الشارحة والحقيقة
على سبيل التسامح والاضطرار يقع في جوابه الرسم والتعريف اللفظي
واما على سبيل الاصطلاح فلا يقع في جوابهما الا الحد التام بحسب الاسم
او بحسب الحقيقة بقي شيء وهو ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحي
اذ من المعلوم انه ليس وظيفة اللغة ولا بد له من انه يطلب بها
وليس بين كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي
ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا ايضا
وينبغي ان يكون ذلك شائعا متعارفا لا على سبيل التسامح

والاضطرار

قوله تخصيص مطلب هل بما ذكره من ان التصديق بوجود شيء علم بوجه مخصوص اه

والاضطرار تامل قوله هذا يدل على ان الترادف اه اما اولا فلان مقصوده
تحصيل جواز وقوع الترادف في التعريفات اللفظية فلو كان
في صورة التعريف بالمركب يتحقق هذا المقصود كما في التعريف
بالمفرد فينبغي ان يدرج التعريف بالمركب تحت التعريف بالمرادف
ونقول مثلا بل مداره على الالفاظ المترادفة المفردة فان لم يوجد المفردة
اورد بدلها الالفاظ المركبة المترادفة ووجه كون المدار على الالفاظ
المفردة ما اشار اليه ان في التعريف بالمركب ليس التفصيل
المستفاد منه مقصودا فصار كانه لغو واما ثانيا فلان تغيير الاسلوب
حيث وصف المفرد بالترادف دون المركب يدل عليه
والا فيقتضي سوق الكلام ان يقول فان لم يوجد اورد بدلها
الفاظا مركبة مترادفة خصوصا اذا كان مما يعين الغرض كما اشرنا اليه
وقوله اما الاعتبار اتحاد نوع الوضع يحتمل وجهين احدهما ان يكون
لاثبات عدم الترادف بين المفرد والمركب ويكون دليلا
عليه وثانيهما ان يكون بيانا لسر عدم الترادف وقدم تفصيله بين المفرد والمركب
ثم انه كتب هنا حاشيتين احديهما قوله فيلزم امتناع
تحديد المفرد المشتق بالمركب اذ الوضع فيهما نوعي واراد
بالتحديد التعريف الحقيقي ومن المعلوم ان المشتق قد يحتاج
الى التعريف الحقيقي اذ التزام كون جميع المشتقات ضرورية
لا يحتاج الى تعريف حقيقي وان التعريفات التي يذكر لها
تعريفات لفظية مكابرة فاحشة ويرد عليه ان انتفاء الدليل
مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول خصوصا اذا انتفى دليل
خاص وانتفاء العلة المعينة لا يستلزم انتفاء المعلول
وثانيهما قوله فيلزم صحة تعريف المركب بالمفرد المشتق
واراد بالتعريف ههنا التعريف اللفظي ولما جاز
ان يكون التعريف اللفظي مشتملا على امر زائد على مفهوم المعرف

الا انه لا يكون مقصودًا فى التعريف كما اشار اليه فى الشرح وقد تحرر
ان يكون قاصرا عما اعتبر فى مفهوم المعرف قال يلزم صحة تعريف المركب
بالمفرد المشتق ولم يقل بعكس ذلك كما فى الحاشية الاخرى
وما ذكر من اتحاد نوع الوضع فى المترادفين مما لم يعتبروا فى تعريف
المترادفين والصواب ان يقال المفرد ليس مرادفا للمركب
لان المفرد موضوع بوضع واحد والمركب باوضاع متعددة
ولهذا عرف علماء الاصول الترادف بتوارد اللفظين
او الالفاظ فى الدلالة على الانفراد بحسب الوضع على واحد
من جهة واحدة وجعلوا القيد الاخير احترازا عن دخول الحد
والمحدود بناء على ان دلالة احدهما بوضع واحد والاخر باوضاع
متعددة او ما ذكرنا سابقا ان الهيئة التركيبية فى اللفظ المركب
موضوعة للهيئة التركيبية فى المعنى فالمركب مشتمل على معنى زائد على ما دل
عليه المفرد فلا ترادف قال الشارح بل المقصود منه الاشارة
الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ
المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها هذا الكلام يدل
على ان المقصود بالذات فى التعريفات اللفظية حصول التصديق
بان اللفظ المعرف موضوع لما يدل عليه المعرف فيكون
من المطالب التصديقية واما الاشارة المذكورة
والتعيين المذكور فلتوقف التصديق عليه وليس المقصود
بالذات فى التعريفات اللفظية مجرد التعيين والتمييز
او اخطار المعنى بالبال واحضاره فى القوة المدركة
حتى يكون من المطالب التصورية كما ذهب اليه الاستاد
اذ كثيرا ما كان المعنى يخطر بالبال حاضرا فى القوة المدركة
على الوجه الممتاز المعين ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظى
وهو ظاهر وكذا ليس المقصود بالذات هٰهنا تصور المعنى

بعنوان

بعنوان كونه موضوعا له للفظ المذكور كما ذهب اليه السيد السند اذ هذا التصور
لا يلزم التعريف اللفظى على ان ح يكون تعريفا حقيقيا رسميا مساويا او اعم
هٰهنا واراد بقوله فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف آه ان فى التعريف الضمنى
وهو تعريف الوجود يلزم ايراد ما هو مرادف للمعرف لا فى التعريف الصريحى
وهو تعريف الموجود اما التعريف الثالث فظاهر لان الكون مرادف
للوجود ويكون غير مرادف للموجود واما فى التعريف الاول فلان الثبوت
مرادف للوجود والثابت غير مرادف للموجود لان النسبة المعتبرة فى اسم الفاعل
نسبة اسنادية والمعتبرة فى اسم المفعول النسبة التعليقية فلا ترادف بينهما
نعم فى الاعتذار الذى ذكره المصنف نظر لان التعريفات اللفظية لا بد ان يكون
بالفاظ اشهر ومعلوم ان ما ذكره فى تعريف الوجود ليس اشهر من الوجود
ان يذكر فى مقام السند ان هذه التعريفات تعريفات لما صدق عليه الموجود
لا لمفهوم الموجود بما هو موجود قوله قال الشارح بل لا يمكن تحديد الوجود
بحسب الحقيقة اذ لا شئ من المفهومات اعرف من الوجود ولا يخفى انه لا بد من حمل التحديد
على المعنى الاخص المقابل للرسم الذى هو مصطلح ارباب المنطق لا مصطلح الاصول
اى مطلق المعرف اذ لا ينطبق الدليل على الدعوى ح الا ان يقال معنى قوله اذ لا شئ
اعرف من الوجود لا شئ اعرف من كنه الوجود وجميع وجوهه واتمامه مشكل
اذا كان المراد من الوجود الموجود واقول فى قول الشارح ان اراد كلامه
بحثان الاول انه يمكن ان يقال لعل المصنف فى مقام المعذرة منع ان يكون المذكورات
فى مقام الحد وحدودا حقيقية بل تعريفات لفظية واسنده بامتناع الحد الحقيقى
للوجود وبينه بقوله اذ لا شئ اعرف من الوجود كما ذكره الشارح فى مقابلة المنع
والثانى انا نقول نعلم اجمالا ان ليس من المفهومات المعلومة اعرف من الوجود
كما اعترف به الشارح ولو كان الوجود متصورا بالوجه فيكون نفس مفهوم الوجه
اعرف منه لانه يصير سببا لانكشاف ذى الوجه والحاصل ان تصور الوجود
اعرف من جميع التصورات الحاصلة فى العقل كما سيظهر بالاستقراء او الرجوع
الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا بالوجه يكون تصور نفس الوجه

اعرف اذا التفت النظر اليه لانه متصور بصورته وذو الوجه متصور بصورة الوجه فلابد
ان يكون تصورا بالكنه وقد فرض انه اعرف من جميع التصورات فيكون بديهيا
فقد ثبت ان تصور الوجود حاصل للعقل بطريق البداهة تأمل ولا يذهب عليك
انه بمثل هذا الدليل يمكن اثبات بساطة الوجود اذ لا شك انه لو كان له جزء كان
جزؤه اعرف منه وقد فرض انه ليس مفهوم اعرف منه هف قوله اعترض عليه
بانه آه اقول كلام المعترض يرجع الى وجوه ثلثة لاثبات ان الوجود متصور
بالكنه بديهة الاول ان الوجود ليس له فرد حقيقي عارض للماهيات وبين ذلك
بوجهين الاول ما اشار اليه المصنف في الدليل فان ما ذكره المصنف يدل على انه ليس للوجود
فرد عارض للماهيات اصلا فليس للوجود عروض وحصول للماهيات اصلا الثاني
اعتراف الشارح بذلك واذا ثبت ان ليس للوجود فرد عارض للماهيات لا ذهنا ولا خارجا
اصلا فليس من المفهومات المتحققة في نفس الامر من دون اعتبار العقل
حتى يحتمل ان يكون ما يعتبره العقل غير منطبق عليه بل وجها من وجوهه فح ليس
ماهيته وكنهه الا ما يعتبره العقل الثاني ان الوجود بسيط فلا يتصور تحديده
فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهيات
فليس كنهه الا ما انتزعه العقل والاستاد قد تعرض للوجه الثاني فرد وهي اثبات
ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض للماهيات في اصل الحاشية بان ما ذكره
انه هناك منع وليس فيه اعتراف فلا يمكن الاستدلال به وقد تعرض
للوجه الاول في حاشية الحاشية بنقل ما ذكره الشارح في شرح هذا الموضع
حيث خص الحصول بالحصول الخارجي وقال ثانيا لو سلم ان ليس للوجود فرد
حقيقي عارض للماهية بل له افراد يكون الوجود بالنسبة اليها نوعا لا يلزم كون
تلك الافراد متصورة بالكنه الا ان يثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه
ولم يثبت وانت بما قررنا كلام المعترض عرفت عدم ورود هذا الكلام
وتعرض للوجه الثاني بان البساطة لا تستلزم الا امتناع التحديد ولا يلزم
منه بداهة الكنه كما في الواجب تع لان المقسم في البديهي والنظري
هو العلم الممكن الحصول وتعرض رابعا لان كون الوجود انتزاعيا لا يدل على ان

كنهه

كنهه معلوم بداهة والظاهر ان المعترض بنى كلامه على اصل وهو ان المفهومات الاعتبارية
كلها مما يخترعها العقل وليس لها تحقق في نفس الامر واراد بالانتزاع
ما اخترعه العقل فح يرجع الى الوجه الاول فلا يرد هذا الايراد اقول
ويمكن ان يقال لو سلم ان الوجود امر انتزاعي محض فلا شك ان له
منشأ لصحة الانتزاع اذ لا شك في صحة انتزاع الوجود عن الموجود
وعدم صحة انتزاع العدم عنه بالضرورة والسيد معترف به ايضا لكونه
متحدا مع مفهوم الموجود فح يمكن ان يقال ما يكون الاتحاد
مع مفهوم الموجود منشأ لصحة انتزاعه هل حصل في ذهننا بحقيقته
ام حصل في ذهننا بعض عوارضه فتأمل وبنى الاستاد الكلام على انها
ليست اعتبارية محضة ليس لها تحقق في نفس الامر مطلقا قال الشارح
الاول ان التصديق بالتوقف الظاهر ان الامام اراد بالتصديق البديهي
ما يكون اجزاؤه بديهية على ما هو مصطلحه في التصديق البديهي كما قرر
في شرح المطالع وح للخصم منع الكبرى نعم كان ح مظنة منع الصغرى
وقد اندفع بانا نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب
ثم لا يخفى ان هذا الدليل منقوض بسائر المفهومات قال الشارح
والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشئ على نفسه وكذا اذا كان
بعضها وجودا والمراد بكونه وجودا كونه نفس مفهوم الوجود فيندفع ما قيل ان جزءه
وجود لكن صدق الوجود على فرده صدق عرضي اقول يرد على قوله لا يقال
امران احدهما ان مراد المستدل انه لا يخ اما ان يكون شئ من اجزائه
مفهوم الوجود او لم يكن شئ من اجزائه مفهوم الوجود وعلى الثاني لا بد ههنا
من امر زائد مغاير لكل واحد فرض انه غير الوجود ويكون هو مفهوم الوجود
وح يندفع المنع وثانيهما انه لو كان الوجود هذا لكان زائدا مع تلك الاجزاء
لم يكن ما فرض جميع اجزاء الوجود جميع اجزائه هف ثم اقول لا يخفى ان قوله
فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي اه يكون لدفع الاول المنع
كما هو الظاهر لا لدفع الايراد الثالث ايضا فلا يرد ح ما اورده في الجواب

لانه ح لا يمكن ان يقال يجوز ان يكون الزائد مع تلك الاجزاء وجودا
لانه ما لا بد من امر يكون هو نفس مفهوم الوجود ولو لم يكن جزءا
يعني انه لا يكون نفس مفهوم الوجود وهو خلاف ما فرضنا

ثم انه ذكر في الحاشية موافقا لما ذكره المحقق الشريف ان مختار المصنف رحمه الله
ان تصور الوجود بديهي وكذا الحكم ببداهته وانت خبير بان كلام المصنف
ههنا لا يدل على ان الحكم ببداهة تصور الوجود بديهي ولو كان كذلك
لا يتوجه المنع الذي اورده الشارح على قوله اذ لا شيء اعرف من الوجود
الا بتكلف تام قال الشارح واما بالرسم وانه بطا اقول ابطال الرسم
مع ان الكلام في بداهة الكنه بناء على احتمال ان يكون لبعض الرسوم
علاقة مع ما يرسم بها ينتقل منها اليه ثم يرد على قوله لاستحالة احاطة الذهن
بما لا يتناهى مفصلا ان ما عدا المرسوم يجوز ان لا يكون الغير المتناهي كما
اذا كان المعرف هو الممكن مثلا بل لا يكون هناك ما عدا المرسوم متحققا
كما اذا عرف الموجود المطلق ثم اعلم ان المحقق الشريف قدس سره
اورد النقض على الدليل الذي اجمع المفهومات النظرية على ان يكون النقض
نقضا لتمام الدليل والشارح اورد النقض على انه كان نقضا لبعض الدليل
وهو دليل لبساطة الوجود ولعل وجه العدول ان لزوم بداهة جميع المفهومات
ليس محذورا عند الامام على ما اشتهر من مذهبه بخلاف لزوم بساطة الجميع
وعرضه من قوله وهذا الاستدلال بالشكل الاول التنبيه على جريان هذا الاستدلال
في مطلق الشكل الاول مع جوابه ثم الظاهر ان الاختصاص بحسب نفس الامر وان كان
كافيا لانتقال الذهن الى المعرف لكن الظاهر من حال من يكون بصدد الكسب
ان يضع المطلوب ويتردد لتحصيل مبادي مناسبة للمطلوب فلطلب العلم
بالمناسبة ليسكن من الحركة الاولى ويتحرك حركة ثانية ليحصل الترتيب
اللائق وهو المراد بالعلم بالاختصاص وايضا في التعريف بالرسم
يحصل الامتياز التام عند العقل فيحصل العلم بالاختصاص التام ولعل
لهذا قال سلمناه قوله لا يقال يرجع الى المعارضة كانه قيل لو كان الوجود
بديهيا لكان بداهته بديهيا وليس فليس او يقال يرجع الى ان تنوية الاستدلال
لغو وعبث وهذا هو الظاهر من العبارة او يقال اذا احتاج البداهة
الى الاستدلال كما عرفت به كان البداهة نظرية مع ان بداهته كان بديهي

بديهي بداهة

بديهي بداهة ويمكن دفع الاخير بان ما ذكره تنبيه وليس باستدلال فتأمل
قوله لان غاية الامر على هذا التقدير اقول هذا تنبيه على قوله الظاهر
ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية بيان ذلك ان الهيئة الاجتماعية
اقرب الى المجموع المركب واشبه به من ما عداها من سائر الاحتمالات
اذ كما ان المركب حاصل بالاجتماع كذلك الهيئة ثم اعلم انه اعترض
على قوله والا لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا اخر اه بما حاصله
انا لا نسلم انه لو لم يكن ذلك الامر الهيئة لا بد ان يكون امرا لا يكون
تلك الاجزاء معروضات له وقال في الاجوبة كانه توهم ان قولنا
بل امرا اخر تاليا للمقدم المذكور ولا مجال لذلك التوهم لان المعطوف
على المقدم مقدم ثم انه لما استشعر انه يمكن فهم هذا الحصر من هذه العبارة
بدون ان يجعل بل امرا اخر تاليا كما لا يخفى على من له دربة باسلوب الكلام
كتب في الحاشية قوله وهذا المنع انما يرد على حصر لم يدعه المستدل
فقوله هذا المنع اشارة الى المنع الذي ذكره في الحاشية الاجوبة ونقله
في حاشية الحاشية بقوله قيل قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة
بل امرا اخر لا يكون الاجزاء معروضات له غير مسلم وانما يكون لو كان
منحصرا في الهيئة الاجتماعية وليس فليس وغير العبارة المعترض عليها
الى قوله لو لم يكن ذلك الامر الهيئة لكان امرا اخر عارضا وجعلها نفس العبارة
وبيانا لما هو المراد منها ثم اقول اعترض على قوله بل امرا اجنبيا عنه بان العلاقة
لم تنحصر في العارضية والمعروضية حتى يكون ما عداهما داخلا في الاجنبي
واجاب عنه بقوله والاجنبي ما لا يكون له تلك العلاقة وفي بعض النسخ
والمراد بالاجنبي اه وهذا اظهر ثم كتب حاشية اخرى على قوله اولا
عارضا ولا معروضا بقوله اريد ما يشمل عروض احدهما اه او على قوله
ولا في معروضه ولا في عارضه وعلى التقديرين يكون التعميم في العبارتين
مقصودا ولعله اعتمادا على ما سبق حيث قال وكذا اذا كانا
عارضين اه اجمل الكلام ثم لا يخفى ان التعميم في قوله لا عارضا ولا معروضا
اسهل واقرب منه في قوله لا في عارضه بالضمير على ما لا يخفى

وفيه بحث اقول مدار البحث على توهم ان ندرة الوقوع مستلزم لندرة
احتمال الوقوع وحاصل الجواب منع الاستلزام المذكور وتوجيه ما ذكره
في السؤال انه وضع اولاً مقدمة مسلمة وهي ان عدم تذكر المشقة
التي قد كانت قليل وادعى انه يمكن اثبات ان اشتباه البديهي
بالنظري قليل وحصل بان يقول ان هذا الاشتباه ملزوم للتردد في انه هل كان
فيه مشقة الكسب اولم يكن ثم قال والمفروض وهو المقدمة الموضوعة
اولا التي عبر عنها هنا بقوله ان نسيان المشقة الحاصلة قليل الوقوع
ولزم منها كون التردد المذكور قليلا وقد كان ادعى ان الاشتباه المذكور
ملزوم للتردد المذكور فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه قليل ايضا
والى ما ذكرنا اشار بقوله فالشك في بداهة البديهي اي اشتباه البديهي
بالنظري مبني على احتمال امر وهو نسيان المشقة الحاصلة قليل الوقوع
اي هذا الامر كما هو الظاهر فيكون هذا الكلام منه اشارة الى حاصل
تمام ما استدل به على المطلوب وخلاصته او ذلك لاحتمال فيكون
اشارة الى بعض منه وتوجيه ما ذكره في الجواب انه اولا ذكر اصل الدليل
وتعرض لدفع طريق آخر يمكن ان يتمسك به على هذا المطلوب بقوله
ولا يلزم من ذلك الى قوله وان كان وقوع الشق الاول آه
الاول بحث وقوله وان كان وقوع الشق قليلا آه محط الجواب عن البحث المذكور
قال المصنف وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اقول لم يذكر الشارحون
معنى اطلاق الوجود ولم يتصدوا لبيان فائدته وقد يقال في ذكر معناه
وبيان فائدته وجهان الاول انه لدفع سؤال يتوهم هنا وهو انه
ان اريد بالوجود المجزوم به الوجود الواجبي مثلا فلا نسلم انه مجزوم به
وان سلم فلا نسلم انه بعد الجزم يتردد الذهن في الخصوصيات او يتبدل
اعتقاد كونه واجبا الى اعتقاد كونه ممكنا وان اريد الوجود المشترك فيه
كان هذا مصادرة اذ لم يثبت اشتراك الوجود الا بهذا الدليل وتقرير الجواب
ان المراد الوجود الغير المضاف الى خصوصية اصلا فان من المعلوم بالضرورة
انا اذا نظرنا الى وجود ممكن جزمنا بوجود سببه وجودا مطلقا عن الاضافة

الى خصوصية ما

الى خصوصية ما ولم يعتبر معه الاشتراك ايضا وان كان في الواقع
مشتركا فيه كما يقتضيه الدليل بل لا يبعد ان يراد بالاطلاق عدم التقييد
بالاضافة الى الخصوصيات وبكونه مشتركا فيه الثاني انه لدفع سؤال سيذكره
آخر هذا البحث وهو ان المجزوم به هو كونه موجودا باحد الوجودات
المختصة بالذوات فلا يلزم الاشتراك وتقرير الجواب انا نعلم بداهة
ان المعنى المجزوم به هو الوجود من غير اعتبار مفهوم الاحدية معه والمراد
بالاطلاق الوجود ان لا يعتبر معه امر آخر اصلا ثم لا يخفى على المتأمل
جريان الوجهين في الدليلين الاخيرين الا ان المصنف ذكر هذا القيد
في الاول واكتفى به عن الاخيرين قوله لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود
اقول وذلك غير رفع الوجود بالمعنى المصدري على ما يشهد به باب النسب
وباب عكس النقيض اذ لا يخفى على احد انه لا يصدق رفع الناطق مثلا على رفع اللا
واما تفسيرهم النقيض بالرفع فينبغي على انهم ارادوا بالرفع ما يستفاد من كلمة لا
وليس لا المصدري وغير معنى المغاير حتى يكون معنى زيد لا قائم زيد مغاير
لقائم ويصير كلمة لا اسما ولم تكن اداة لانه مردود على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره في حاشية المطالع في بحث الالفاظ حيث قال عند دفع هذا التوهم
وهو مردود لان المقصود بلا قائم اثبات اللاقائم لزيد لا اثبات مغايرته
لقائم فلا يكون اسما بل اداة اقول والحق ان مرادهم ما يعم المعنيين
ويكون اللاوجود مثلا باعتبار المواطاة نقيض هو اللاوجود وباعتبار
حمل الاشتقاق نقيض هو الرفع المصدري واذا قطع النظر عن الانتساب
والحمل واخذ التناقض باعتبار غاية التباعد والتمانع كما صرح به المحقق الشريف
لا يبعد ان يقال كل من اللاوجود والرفع المصدري يصلح لهذا ايضا
وقد عرفت ما على كلام الاستاد قال الشارح ومع تبدل اعتقاد كونه
ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات اقول
اشار للدليل الاول بتقريرين مناط احدهما على التردد والآخر
على التبدل ولا يخفى ان كلام المصنف لا يحتمل الثاني فينبغي التوضيح

في الخصوصيات

للثاني على وجه لا يفهم منه انه من تتمة شرح كلام المتن وقوله الى غير ذلك
كانه مبني على حمل الوجود على المطلق الشامل للخارجي والذهني واورد على قوله
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي اه ان هذا انما يسلم لو علم الاختصاص
واجاب بان هذا الكلام مع الاشاعرة القائلين بان وجود كل شيء
نفس ماهيته والعلم باختصاص شيء بنفسه بديهي يكفيه التفات النفس
يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان المفهوم من لفظة الوجود في كل ماهية ما هو المفهوم
من لفظة تلك الماهية نعم يمكن دفع ما قيل عليه من ان الدليل يصير جدليا
ووظيفة الحكمة والكلام هو البرهان بان الدليل المذكور ههنا لم ينحصر فيه
ووظيفة الحكمة والكلام لم ينحصر في البرهان بل من دابهم ان يذكروا
صنعة الجدل ثم اقاموا البرهان كما فعله الشيخ ذلك كثيرا وايضا سيجيء
ان المدعى بديهي وما ذكره تنبيه وقد دفع عن دليل تبدل الاعتقاد بانه
ان علم الاختصاص فذاك وان علم عدم الاختصاص فيلزم الاشتراك
والا ارتفع الامان عن العقل اقول وفيه نظر اذ يجوز ان يكون جزم العقل
مستندا الى شبهة حصلت لا الى الضرورة وكون العقل امينا في الاحكام
النظرية غير مسلم والا لم يحصل الجهل هذا لكن اقول لا يخفى على المنصف
ان اتفاق جميع العقول في الحكم بامر غير مطابق لشبهة عرضت لهم بعيد غاية البعد
ثم اقول ويمكن ان يقال اذا حصل الجزم بعدم الاختصاص من جميع العقلاء
فلا منازعة ولا مخاصمة لانه عين الاعتراف باشتراكه وان احتمل الاختصاص
فلا يبقى مع زوال اعتقاده ما يختص به والجزم بخصوصية اخرى ولا يخفى على الفطن
عدم جريانه في دليل التردد فتامل ثم اقول وقد يقال في دفعه عن التقريرين
ان المراد من الجزم بوجود السبب مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
انا جزمنا بان هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى
وان كان جوهرا كان موجودا بهذا المعنى وصار حاصل الدليل الى الامر بالرجوع
الى الوجدان في حال الجزم بالوجود مع التردد او تبدل الاعتقاد فانك
في تلك الحالة وجدت في نفسك ان تجزم بثبوت معنى واحد

لتلك الخصوصيات

ام على تقدير عدم الاشتراك وذلك لانه دليله انه لو اختص بواحد منهما
لم يبق الجزم به مع التردد في الاخر او مع تبدل اعتقاده الى
اعتقاد خصوصية اخرى
منه

لتلك الخصوصيات قوله قلت الطاهر ان التردد تجويز العقل وهو لا يقتضي المطابقة
للواقع اقول لما منع الشارح كون مفهوم الوجود مما وقع التردد فيه تصديا
لاثباته بان التردد تجويز العقل وتجويز العقل لو لم يتعلق بكون مفهوم الوجود
موجودا في الخارج حتى يكون علة لموجود خارجي كان ذلك اما لان التجويز
يقتضي مطابقة ما تعلق به التجويز للواقع وهو بط لان كون العلة واجبا
مما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا او كذا عرضا فلو كان المتردد فيه مطابقا
للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في الواقع لان الامور المتخففة
في الواقع مجتمعة فيه او المراد انه لو اقتضى التردد المطابقة للواقع لكان
كل واحد من تلك الاقسام مطابقا للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد لا يمكن
ان يكون علة الممكن المفروض وليس الصالح للعلية الا واحدا منها
واما لان المتردد فيه لا بد ان لا يكون بديهي البطلان ولا يخفى ان ما نحن فيه
من هذا القبيل وهو ايضا باطل لان كون الوجود من المعقولات الثانية
وغير موجود في الخارج على تقدير التسليم وعدم التعرض لابطاله كما هو
راي جمهور المتكلمين ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه
هذا قوله قلت المدعى اشتراك الوجود بين الموجودات الخارجية
في نفس الامر كما يدل ظاهر كلام الشرح ومراد الشارح ان التردد الذي
يفيد اشتراك الوجود معنى بين الموجودات مع بقاء الجزم بالوجود
هو الذي يقع بين الموجودات المتحققة الوجود اذ الكلام فيما هو
من الموجودات في الخارج بيننا وبين من يخاصمنا فان المجزوم به
في الدليل وجود سبب الممكن في الخارج ولا شك ان الموجود له
في الخارج ليس الا ما هو موجود فيه وح يندفع كلا الايرادين قلت
هذا التخصيص للدعوى ببعض الموجودات الخارجية والتخصيص تعسف
اذ الظاهر ان هذا الحكم عام شامل لجميع ما هو موجود بحسب نفس الامر
سواء كان موجودا خارجيا او لا وعلى تقدير ان يكون موجودا خارجيا
فسواء كان محقق الوجود او لا بل لا يبعد ان يقال ان هذا الحكم

ثبت للممتنع ايضاً لانهم فسروا الاشتراك بان اطلاق لفظة الوجود على الجميع
بمعنى واحد ولا شك انه قد اطلق لفظ الوجود على الممتنع وان كان بطريق السلب
فالمدعى ان الوجود الذى يطلق على الممتنع هو الوجود الذى ثبت للممكن
ولا يخفى اذا ثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات بحسب نفس الامر
ثبت اشتراك الوجود الخارجى بين الموجودات الخارجية لان جميع الموجودا
بحسب نفس الامر هى الموجودات الخارجية عند الاشاعرة والحاصل
ان مطلوبهم ههنا اثبات اشتراك الوجود بين جميع ما هو موجود فى نفس الامر
سواء انحصر ذلك الجميع فى الموجودات الخارجية ام لا الا انه بعد اثبات الوجود
الذهنى يظهر ان المشترك فيه له فرد غير الخارجى وايضا يرد على ان كلام الشارح
بالى عنه اما اولا فلما اشرنا اليه حيث قال ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا
الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات اذ لا وجه لقوله
الى غير ذلك بعد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
اذا كان المقصود اثبات اشتراك الوجود الخارجى بين الموجودات الخارجية
المحققة الوجود واما ثانيا فلان قوله فى الحاشية يلزم من ذلك
اشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كذلك يدل على عدم
تخصيص الكلام بالوجود الخارجى لان اشتراك الوجود الخارجى
بين نفسه وغيره ليس حقا عند المحققين فلا يصح قوله وهو كذلك
واما ثالثا فلما قوله وهذا الجواب انما على تقدير صحة التردد وتجويز العقل
وجوده فى الخارج عن توجيه قول الشارح التردد انما وقع فيما هو من الموجودات
ما ذكره القائل اذ لو كان المراد ما ذكره ينبغى ان يقول على تقدير كون الوجود
موجوداً فى الخارج لان المتردد فيه فيما نحن فيه موجود خارجى ولا يخفى
انه لا يرد ايضا على تقرير الدليل على ما قرره الاستاد انا قد نجزم بان علة الممكن
هو الواجب ونتردد فى انه زيد او عمرو او الى غير ذلك من الخصوصيات
فيلزم اشتراك الواجب بين تلك الاشخاص لان اللازم انه لو كان
تلك الاشخاص واجبا كان واجبا بهذا المعنى ولا يلزم كونه واجبا

فى الواقع

فى الواقع وقوله وليس الامر المعقول منه فى كل خصوصية نفس قوله
قابل للاشتراك وهو الذى دل عليه بقوله مفهوما واحدا ولم يرد به قابلية الاشتراك
بحسب الواقع حتى يرد انه غير لازم من الدليل لما مر آنفا فلا يلزم تسليم
لزوم قابلية الاشتراك من الدليل على ما شيد به قوله وان وجه آه واما قوله
نعم يلزم منه ان الموجودات منها فى الواقع مشتركة فى ذلك المفهوم
فمبنى على ما قررنا فى توجيه الدليل انا جزمنا بان هذا السبب ان كان
واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا كان كذلك الى غير ذلك
قوله فالجواب بتغاير الاعتبارين فان قيل لا حاجة الى التزام هذا
اذ قد مر آنفا ان المراد بالقابلية مجرد ان المعقول من الموجود فى كل خصوصية
ليس معنى آخر فح لا يلزم ان يكون الوجود موجودا حتى يحتاج الى العذر
بتغاير الاعتبار قلت التغاير بين المشترك والمشترك فيه فى الجملة
ضرورى وان لم يتحقق التعدد فى الاول اصلا قال الشارح
فى الحاشية اجيب اولا بانه يلزم من ذلك اشتراك الوجود
آه اقول الفرق بين الجوابين ان فى الجواب الاول يلتزم عدم المغايرة
بين الموجود والوجود بحسب المفهوم اصلا بل ههنا مفهوم واحد
له اعتباران باحدهما موجود وبالآخر وجود كما اذا اخذنا زيدا تارة
باعتبار انه كاتب وباعتبار اخرى انه شاعر فان ذات زيد
فى الاعتبارين واحد بحسب المفهوم وانما التفاوت بملاحظة الاعتبارين
معه فان قلت التغاير بين المجزوم به والمتردد فيه وكذا
بين الباقى والزائل بحسب الذات والمفهوم البتة فلا يمكن الجواب
بالتزام التغاير بمحض الاعتبار اقول المجزوم به البتة هو ان يكون الوجود
محمولا عليه بحمل الاشتقاق والمتردد فيه هو كونه عين مفهوم الوجود
فالمجزوم به حمل الوجود اشتقاقا والمتردد فيه حمل الوجود
على طريق حمل الشئ على نفسه بهو هو فلا منافاة وفى الجواب الثانى
يلتزم له المغايرة بحسب المفهوم ومنع لزوم التسلسل بناء على ان وجود الوجود

لا يتحقق بدون الاعتبار وان كان بعد تحققه بتحقق الاعتبار يكون مغايرا له
في المفهوم والحاصل ان التسلسل ههنا في الامور الاعتبارية ينقطع
بانقطاع الاعتبار فالمراد بقوله وجود آخر مغاير له بالاعتبار ما يقابل
المغايرة عينا اذ الوجود لما لم يكن في الاعيان فلا مغايرة بينه وبين ما وجد
فيها وهذا الحكم مشترك بين ما اذا كان الوجود موجودا وبين ما اذا كان
غيره موجودا فالخلاف الاول **قال الشارح** لبطل الحصر العقلي بين الوجود
والعدم والمراد بالحصر العقلي في هذا المقام هو انه لو وجد النظر اليه يجزم العقل
بالانحصار اقول ولا ينافي ذلك ما سيجيء ان بعضا من المعتزلة قائلون
بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لان قولهم هذا مبني على انهم
لم يفسروا الوجود والعدم بالثبوت وسلب الثبوت على ما يجيء والا
فالقول بثبوت الواسطة بين الشيء وسلبه خروج عن الفطرة الانسانية
فنزاعهم معنى يرجع الى تفسير اللفظ قلنا انا نفسر الوجود والعدم بالثبوت وسلبه
ويح لا مجال التوهم ثبوت الواسطة فيندفع ما نقل عن الشارح رح
في الحاشية حيث قال يمكن ان يقال الحصر بين الوجود والعدم ليس حصرا
عقليا على ما ذكره ايضا لانه موقوف على امتناع شيء لا موجودا ولا معدوما
وهو محل النزاع بين العقلاء مع ان المصنف سيصرح بان الوجود
لا يرد عليه القسمة انتهى وسيجيء شرح كلام المصنف على وجه يندفع عنه
توهم ثبوت الواسطة ثم لا يخفى ان كلام السيد قدس سره حيث قال
لان معناه زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده او لا يكون موجودا
بوجوده كالصريح في انه حمل معنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص ولما كان
حمل العدم على معنى لا يجامع الوجود خلاف المتبادر من لفظ العدم وتفويتا
لمعنى العدم اذ المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا والكلام انما هو
في تعدد هذا العدم صرف كلامه عن ظاهره وحمل تفسير العدم الخاص على انه
تفسير باللازم المساوي بملاحظة مقدمة اجنبية لان سلب الوجود
الخاص يساوي السلب جميع الوجودات بناء على ان الشيء

لايكون

لا يكون موجودا بوجود غيره ثم ان المتبادر من العدم الخاص ما يكون جزئيا
حقيقيا وسلب الوجود الخاص امر كلي يصدق على الوجود الخاص الآخر
وهذا ابتناء على ان المراد من الوجود والعدم الموجود والمعدوم وسلب
جميع الوجودات جزئي حقيقي بعد اضافته الى جزئي حقيقي كزيد مثلا
واراد بالجزئي الحقيقي ما لا يصدق في نفس الامر على كثيرين وهذا المعنى
للفظ الجزئي مفهوم من كلام الشيخ في الهيئات الشفا ولا يخفى ما فيه
من التعسف بل الحق الاستفسار والترديد في كلام السيد **قوله**
لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود
لا يقال هذا ممنوع اذ يجوز ان يكون معنى العدم على هذا التقدير رفع جميع الوجودات
وهذا المعنى يتعدد بتعدد الماهيات كما لا يخفى لانا نقول هذا الكلام من قبل السيد
ومنصبه المنع لانه اورد الاستدراك على الدليل صار مستدلا
فلا يتوجه المنع في مقابلته على انه يمكن اثبات تلك المقدمة بانه
على تقدير التعدد لو لم يكن معنى العدم رفع وجود وجود بل معنى ينافي
جميع الوجودات لم يكن الحصر بين الوجود والعدم عقليا هف
على انا نقول اذا تعدد العدم بمعنى رفع جميع الوجودات فذلك التمايز
والتعدد اما من جهة نفس السلب وذلك باطل اذ لو كان للسلوب
تمايز بذواتها لم يكن الحصر بين الشيء وسلبه عقليا على ما سيجيء في كلامه
او من جهة الملكة وهو الوجودات فذلك ايضا باطل لاتحادها
في الجميع او من جهة الماهيات وذلك ايضا باطل لان هذا تميز امر خارج
عن مفهوم العدم اذ الاضافة الى الماهيات لم تعتبر في مفهوم العدم اتفاقا
انما النزاع في اعتبار الاضافة الى الوجود في مفهومه فتامل وكون العدم
بمعنى رفع وجود وجود وان كان باطلا في نفسه لكنه لازم من جهة هذا الفرض
المستحيل هذا او الحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا يجامع الوجود اصلا
والنزاع في وحدة العدم وتعدده انما هو في وحدة هذا المعنى وتعدده
وتعدد هذا المعنى ليس مفتوتا له وسيشير اليه عند تحقيق كلام الشارح

قوله لانا نقول على تقدير ان يكون العدمات متعددة يكون معنى العدم
سلب وجود وجود كما مر قد عرفت ما مر على ما مر قوله قلت هذا التوجيه
فلابد في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى فان قيل لا حاجة
الى اخذ ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود
بالكلية بل نقول معنى العدم هو سلب الوجود بالكلية ويكفي في الحكم
ببطلان الحصر بين الوجود والعدم تصور معنى لفظ العدم من غير حاجة
الى اخذ مقدمة اصلا اقول من اخذ في الاستدلال وصدق العدم جعل العدم
بمعنى رفع الوجود في الجملة ولم يجعل بمعنى رفع جميع الوجودات وهذا المعنى
سواء كان معنى مطابقيا للفظ العدم او تضمنيا له لم يظهر ان الحصر بين الوجود
الوجود ونفيه بط على تقدير تعدد الوجود الا اذا ضم اليه ان المفهوم
من العدم معنى واحد لانه لا يكون الا ما لا يجامع الوجود اصلا فلم يكن التردد
بينه وبين الوجود الخاص حاصر بداهة او ضم اليه ان رفع الوجود
في الجملة في الحصر المذكور يحققه في ضمن رفع جميع الوجودات وحاصل ما ذكره
موافق لما ذكره الشارح في الحاشية ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود
ورفع الوجود بالكلية لا يقال للمستدل الذي لم ياخذ صدق العدم ان يفسر العدم
بمعنى رفع جميع الوجودات وح لا حاجة في بطلان الحصر الى اخذ مقدمة ما
اصلا لا بمعنى رفع الوجود في الجملة حتى يحتاج الى اخذ احدى المقدمتين لانا
نقول هذا المستدل لما كان متصديا لاثبات الاستدراك على المستدل
الذي اخذ صدق العدم فعليه ان يفسر العدم بما فسره به والا فيكون
دليلا آخر لا اختصار الدليل الاول نعم يمكن ان يقال على من اخذ
صدق العدم انه لو فسر العدم المذكور في الدليل على معناه المتبادر
ظهر بطلان الحصر ولم يحتج الى اخذ مقدمة اصلا فاية فائدة في صرف العدم
عن معناه المتبادر حتى يحتاج الى اخذ صدق العدم مع انها لم يثبت
بل كان في مرتبة اصل الدعوى كما سيجيء والموجه ان يحمل كلام الشارح
على هذا فتامل قوله قلت استلزامه اي هذا المعنى على تقدير التسليم

اشارة الى منع المقدمة الاولى لان هذا المعنى يتحقق بان يكون معنى العدم
رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية لو اريد ظاهرها
قوله فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث فيقال يمكن
ان يجاب عن هذا السؤال بوجهين احدهما ان الشارح هناك
منع لزوم التناقض بين الكل من مفهومين واسند بانه يجوز ان يتحقق التناقض
بين مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه لابد ان يكون بمعنى ما اخذ
المستدل في كلامه فان كان في كلام المستدل بمعنى رفع وجود وجود
بناء على انه ساق الكلام على تقدير تعدد الوجود والعدم ايضا فلا ايراد
على الشارح اصلا وان كان بمعنى رفع جميع الوجودات فالعدم المذكور
في كلام الشارح بهذا المعنى ووجه صحته انه الزامي لانه اذا جاز ان يكون
كل واحد من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل واحد من الوجود على ذلك التقدير
فيكون واحد من تلك العدمات نقيضا لواحد من تلك الوجودات
بالضرورة وثانيهما ان ما سبق منه ان معنى العدم ما لا يجامع الوجود
اصلا انما هو بحسب نفس الامر في الواقع وحمله العدم ههنا بمعنى رفع وجود وجود
على تقدير تعددهما وذلك لانا لا نفهم من الوجود معنى الا ان نفهم
من العدم ما كان نقيضا له ونقيض الوجود انما هو رفعه فعلى تقدير تعدد الوجود
والعدم يكون كل عدم رفعا لوجود هو نقيض له وفي الاخير نظر اذ لا فرق
بين التقريرين في ان الكلام فيهما على تقدير تعدد الوجود والعدم
فحمل العدم في احدهما على ما هو في الواقع وفي الاخر على ما لزم من التقدير المذكور
تعسف على انه قد قرر ان المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا
والكلام انما هو على تقدير تعدد هذا المعنى وتعدد هذا المعنى ليس ابطالا له
فعلى تقدير التعدد يلزم كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات نقيضا للوجود
الخاص وهذا المحال انما يلزم من التقدير المذكور لا لان العدم انسلخ
عن معناه الاصلي قوله قلت اه حاصل جوابه كما اشار اليه في حاشية الحاشية
انا حملنا العدم في كلامه في ذلك الموضع على رفع جميع الوجودات

سنده
موافقا لما سبق فيندفع الاضطراب عن كلامه غاية الامر ان
منع مندفع واندفاع السند اذا كان اخص كما فيما نحن فيه لا يضر
اصل المنع ووجه كون السند اخص انه يمكن ان يسند منعه
تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين بما ابطل به سنده وهو انه
كيف يتحقق بين الوجودات والعدمات بمعنى رفع جميع الوجودات
المتعددة على حسب تعدد الماهيات مع ظهور انتفاء الحصر
بين كل واحد من الوجودات وكل واحد من العدمات بهذا المعنى
ثم ان قال المستدل انا لم نجعل العدم بهذا المعنى قال الشارح
لا معنى للعدم سوى ما لا يجامع الوجود اصلا وانما الكلام على تقدير تعدده
وقوله على انه جواب آخر عن السؤال المذكور بعد الجواب الاول
وبيانه اذا لم يصح ما ذكره الشارح من تحقق التناقض بين المفهومين
بناء على تحقق الواسطة ينهدم بنيان التقرير الثاني الذي كان المحذور
اللازم فيه تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين وصار المحذور اللازم
ح عدم تحقق التناقض بين الوجود والعدم مطلقا وما يصلح ان ينضم اليه
لتحصيل الدليل ليس الا انا نعلم تحقق التناقض بينهما في الواقع
فيصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء تعدد العدم ام لا لم يتحقق التناقض
بين الوجود والعدم والتالي باطل فكذا المقدم ولما كان التناقض
عبارة عن منع الجمع ومنع الخلو الذي هو الحصر وكان انتفاء التناقض
على تقدير كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات باعتبار الجزء الثاني
اي الحصر دون الاول الذي هو منع الجمع ضرورة ان رفع جميع الوجودات
لا يجامع شيئا من الوجودات فقولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق التناقض
بين الوجود والعدم في معنى قولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق الحصر بين الوجود
وبين العدم فكان هذا الدليل راجعا الى الدليل الاول
فهذا الجواب عن كلام الشارح بجعل الدليل راجعا الى الدليل
الاول فكان باطلا فكلام الشارح كان تاما على المستدل

وان لم يكن صحيحا

وان لم يكن صحيحا في نفسه وبحسب اعتقاده على ما سبق منه بهذا
ما سنح لي في هذا المقام الذي استصعبه الاقوام قوله هذا ما ذكره المحشي
قدس سره اقول اي بحسب المآل وأراد بوحدة العدم اصالة الوحدة التي
تكون باعتبار نفس السلب وبالوحدة التبعية الوحدة الناشئة
باعتبار المضاف اليه مع قطع النظر عن خصوص الوجود حتى لا يتوجه المصادرة
وأراد بقوله ليتم المقصود به مع ملاحظة مقدمة ضرورية لا يتوقف العقل
في الحكم بها ولم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي اذ لا يخفى ان هذه المقدمة
ليست في مرتبة المقدمة الاولى في الظهور بل يحتاج الى ملاحظة
مقدمة اخرى هي انه على تقدير كون العدم واحدا كان معناه
رفع جميع الوجودات الخ ليظهر بطلان الحصر ولا يخفى ما فيه
من التكلف ثم اقول لا يذهب على احد انا لا نفهم من الوجود
معنى واحدا او يكون العدم رفعا له متعلقا به بذاته فلا يرد على المحشي العلامة
انه ان اردت بقولك رفع المتعدد متعدد في الجملة انه اذا كان
للوجود معان متعددة يلزم ان يكون للعدم ايضا معان متعددة
بحسب تعدد الماهيات فلا نسلم ذلك لانه يمكن ان يكون معنى العدم
رفع الوجودات بأسرها فهذا المعنى الواحد مشترك بين سائر العدمات
وان اردت ان الامور المتعددة معتبرة في مفهومه فلا يضرنا لان
ذلك التعدد لا ينافي اتحاد مفهوم العدم قوله وفيه بحث وهو ان العدم
نقيض الوجود لا يخفى عليك ان هذا الايراد حاصل نقله من المحقق الشريف
قدس سره ولهذا قيدنا عند قوله هذا ما ذكره المحشي قولنا اي
بحسب المآل ولو وجه كلام الشارح بان مراده انه لا يكون لمفهوم واحد
نقائض متعددة باعتبار واحد كالايجاب فقط في مثالنا هذا
لم يرد عليه النقض وربما يجاب عنه بان مراده انه ليس لشيء واحد
نقائض متعددة واراد بتعدد النقائض تباينها ولا شك ان الوجودات
الخاصة متباينة بخلاف الوجود بالنسبة الى عدم العدم او نقائل

في تقرير الدليل وان جاز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما ايجابي
والثاني سلبي لكن لا يجوز اكثر من هذا وعلى تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم
يلزم ان يكون لذلك العدم نقايض كثيرة لا يمكن عدها وحصرها
بناء على ما ذهب اليه الخصم من ان للوجود معاني متعددة بحسب
تعدد الوجودات ومع قطع النظر عن ذلك نقول اقل مراتب تعدد الوجود
الاثنينية فحصل للعدم نقيضان وعدم العدم ايضا نقيض له كما قررت
فيكون للعدم ثلث نقايض وذلك محال كما عرفت وما يجاب
عن الاعتراض بان المراد ان التناقض الواحد لا يتحقق الا بين اثنين
والتناقض الذي بين الوجود والعدم غير التناقض الذي بين العدم
وعدم العدم ففيه ان اريد بالتناقض الواحد ما يكون طرفاه واحدا
فمسلم انه لا يكون الا بين اثنين لكن لا يفيد ههنا لان كون التناقض
بين الوجود والعدم وهل الكلام الا فيها وان اريد بالتناقض
الواحد معنى آخر فلا بد من بيانه اولا ثم ادعاء انه يتحقق بين الوجودات
والعدم فانه وراء الغرض في المقامين فتامل ثم ما ذكره في الجواب
مبني على مقدمتين احديهما ان التناقض لا يتحقق الا بين القضايا
او بين القضايا وما يرجع اليها من المركبات الناقصة وسيجيء في كلام المصنف
ان تقابل الايجاب والسلب يرجع الى القول والعقد واراد
بالقول القضايا اللفظية وبالعقد القضايا المعقولة وثانيهما ان السلب
لا يرد على السلب هذا لكن قد صرح المحقق الشريف في مواضع من تصانيفه
ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه
وايضا قد يحكي انه قد حكم رحمه الله بخفاء تلك المقدمة عند قول المصنف
ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وايضا ظاهر قولهم الخارج
مثلا قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجودها يقتضي
ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ثم على تقدير اثبات تلك المقدمة
لا حاجة الى المقدمة الاولى بان يقال العدم المضاف اليه

ان اخذ

ان اخذ بمعنى السلب المحض لا يمكن جعل العدم المضاف بمعنى السلب المحض
والا لزم ورود السلب على السلب بل لا بد ان يوخذ بمعنى سلب الوجود
وح لا يكون نقيضا له بل يكون نقيضا لوجوده وان اخذ بمعنى
ثبوت سلب الوجود فح يكون العدم المضاف بمعنى السلب الصرف
ويكون واردا على الثبوت ونقيضا له ولا يكون الوجود ايضا
نقيضا له ضرورة ان نقيض الوجود والايجاب لا يكون الا سلبا لا وجودا
او ايجابا ويمكن ان يقال حديث القضايا للتوضيح لا للتتميم ويمكن
تقرير الجواب على وجه لا يبنى على المقدمة الثانية ايضا بان يقال
المراد ما هو التناقض اصطلاحا فالعدم المضاف اليه ان اخذ بمعنى
السلب كان نقيضه اصطلاحا هو الوجود دون سلب السلب
لان سلب السلب لا يسمى نقيضا اصطلاحا وان كان نقيضا له
حقيقة ولهذا فسروا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب وان اخذ بمعنى ثبوت السلب فنقيضه بهذا الاعتبار
سلب ثبوت السلب دون الوجود ثم اقول ويمكن ان يقال
السلب الوارد على القضية السالبة ان جعل سلبا رابطيا فمن المعلوم
بالضرورة انه لا يتعلق الا بالثبوت الرابطي وما ذكره لا يدل على
ان السلب الرابطي يتعلق بغير الثبوت كما لا يخفى وان جعل سلبا
واردا على نفس النسبة السالبة لم يحصل من وروده على السالبة
قضية اخرى يسمى سالبة السالبة مثلا بل الحاصل ليس الا مركبا تقييديا
يكون فيه نسبة جزئية فلو انحصر التناقض بما كان بين القضايا
تم الكلام فظهر بما قررنا ابتناء الكلام على المقدمة الاولى واعلم
ان الترديد في كلامه انما هو في العدم المضاف اليه واما العدم المضاف
فهو بمعنى السلب البتة قوله وانا اقول لو كان للسلب
خصوصية اقول لما كان ... قال فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع
ان قبل المنع والا فعليه اثبات ان الواقع هو الشق الثاني

وهو انه لا يقبل المنع فينبغي قبوله وقد يناقش على قوله لتجويز العقل
خلو الواقع عنهما انه لم لا يجوز ان لا يحتمل عند العقل ان يسلب الا انسان
الا بخصوصية معينة ولا يتصور سلبه بخصوصية اخرى والحق انه مكابرة
اذ على تقدير تعدد خصوصيات السلب يجوز العقل ولو كان في بادي النظر
ان يسلب الانسان مثلا بخصوصية اخرى واذا ثبت ان السلوب
لا يتمايز بذواتها ثبت انه مفهوم واحد مشترك بين السلوب
كما لا يخفى وتقرير النظر الدقيق ان المستدل لما جعل اتحاد العدم
دليلا على اتحاد الوجود وعدم تمايز السلوب بذواتها دليلا
على اتحاد العدم فيقول السائل ان اردت باتحاد العدم
ان السلب المطلق مفهوم واحد فما ذكرت من عدم تمايز السلوب
بذواتها عليه لكن لا يدل على اتحاد الوجود لانه ليس نقيضا للوجود
بل يجوز ان يكون هذا المفهوم الواحد الى الوجودات المتعددة
التي لا اشتراك فيها الا في لفظ الوجود وان اردت ان سلب الوجود
مفهوم واحد فاتحاده وان دل على اتحاد الوجود لكن ما ذكر في اثباته
من عدم تمايز السلوب بذواتها لا يدل عليه لجواز ان يكون التمايز
من جهة المضاف اليه لا بذواتها وقوله السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود لا يغني في المطلوب لجواز ان يعقل
غير مضاف لكن على تقدير اضافته لا يضاف الا الى الوجود
والاولى ان يقول السلب لا يعقل الا مضافا الى الوجود
حتى يفيد المطلوب وح يرد المنع الذي اشار اليه بلفظ هب
ولا يذهب عليك ان ما ذكره في ذيل لا يقال يصح اختيار كل
من شقي الترديد المذكور في النظر فتامل والضمير في قوله فاتحاده
للسلب المطلق وفي قوله على اتحاده لنقيض الوجود وحمله
على الوجود بعيد عن سوق الكلام وما ذكر في جواب لا يقال
بعد المنع المشار اليه بلفظ هب منع قوله فاتحاده يدل
على اتحاده

على اتحاده في صورة منع عكس نقيضه اللازم لما ذكره وبعبارة الكلام هكذا ان السلب
لا يضاف حقيقة الا الى الوجود اذ لا يعقل الا مضافا الى الوجود لكن النظر
باق بحاله لا يندفع اي حين تسليم كون السلب لا يضاف الا الى الوجود
لا يلزم من تعدد العدم تعدد السلوب اي تمايز السلوب بذواتها قوله
وهو ان يجعل الاعم هيهنا بمعنى الاعم بحسب التحقق اقول وكذا المراد باشتراكه
بين افراد الممكن الاشتراك بحسب التحقق كما في تحرير الدعوى ثم لا يخفى
انه لا يلايم الجواب الثاني ما ذكره في اصل الدليل من التقسيم الى وجود الواجب
والممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ثم لا يذهب عليك
ان عدم اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن بين وجود الجوهر
والعرض هو الاحتمال الذي يسارع اليه الوهم ويكون الغرض من التنبيه ازالته
واما عدم اشتراكه بين وجودات الجواهر مثلا بعد اشتراكه بين وجود الواجب
والممكن ووجود الجوهر والعرض فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون مقصودا
بالتنبيه ازالته فان قيل الشارح جعل وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض قيود الاقسام لا انفسها ح قوله وما ذكرنا من شمول التقسيم
لا ينافي ما ذكره لا ثباته محل نظر وشمول العموم والاشتراك محمول على ما هو المتبادر
من العموم بحسب الحمل قلت بعد ابائه قوله لا يلزم اشتراكه بين جميع افراد الممكن
الذي فيه التقسيم يتوجه عليه ان للمستدل ان يقول اردت بوجود الواجب
ووجود الممكن نفس الاقسام لا قيودها فتامل ثم اعلم انه لما تقرر ان المراد
من الوجود الموجود فان المقصود اشتراك الموجود بين الموجودات لا الوجود
بين الوجودات فاما ان يقال انه مما شاة للشارح او يقال اللازم
مقصود ليلزم منه الاول لتلازمهما وفيها قوله فلعا كل ذلك
بملاحظة لفظ الوجود اقول اما في الثالث فظاهر واما في الاول
والثاني فلان الامر المقطوع به الباقي لو كان هو كونه موجودا باحد الوجودات
المنفية الذهاب مطلقا اي غير مشترك بينها وكذا لو كان احد طرفي الحصر
كونه موجودا باحد الوجودات فلا شك ان تلك الوجودات لما كانت غير محصورة
لا يمكن ملاحظتها تفصيلا فلا بد هيهنا من امر مشترك بينها يجعل آلة لملاحظتها يدل عليه لفظ الوجود وعلى تقدير

ويراد به المسمى

الاشتراك اللفظي لا يكون ذلك الا مفهوم مسمى الوجود اذ اللفظ كثيرا ما يطلق
مجازا لا يقال لعل ذلك الامر مفهوم مشترك بين تلك الافراد ولا يكون مفهوم مسمى
لفظ الوجود ولا يكون موضوعا له للفظ الوجود لانا نقول المقصود ههنا ليس الا
اثبات امر مشترك بين الوجودات يدل عليه لفظ الوجود ومايرادفه من سائر اللغات
سواء كان لفظ الوجود موضوعا له في اللغة ام لا وكيف لا وهذا ليس مطلبا
حكميا بل هو بالمطالب اللغوية اشبه على انا نقول لا يخفى ان فهم هذا المعنى
من لفظ الوجود ومرادفاته امر مشترك في سائر اللغات لا يحتاج الى قرينة
فثبت كونه حقيقة فيه والفاء في قول المصنف فيغاير الماهية
للتعقيب لا للتفريع وتخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه
لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة للماهيات كما لا يخفى
ذهب الاشعري الى ان للوجود معاني متعددة غير مشتركة في امر يعمها وكل
منها عين الماهية المختصة ذلك الوجود بها فاذا ابطلنا ان للوجود
معاني متعددة واثبتنا ان له معنى واحدا ثم ابطلنا ان يكون ذلك المعنى الواحد
عينا فقد ابطلنا عينية معنى الوجود مطلقا فتأمل ولا يخفى ان حديث كون الوجود
جزءا مشتركا فلابد ههنا من جزء مختص مما لا حاجة اليه في لزوم كون اجزاء الماهية
غير متناهية ولهذا غير هذه النسخة الى النسخة الاخرى التي لم يأخذ فيها
قيد الاشتراك والاختصاص ثم لا يخفى انه يلزم على تقدير كون الوجود
جزءا للماهيات امور اخر منها كون الوجود جزء نفسه ومنها كون
كل ماهية بصير محض الوجودات ومنها كون مفهوم هو الوجود مأخوذا
في كل ماهية حقيقية مرات وهذا محال على المشهور خصوصا اذا كانت
تلك المراتب غير متناهية ومنها كون الجنس داخلا في الفصل
ومنها عدم تحقق البسائط الى غير ذلك قوله لا يخفى على تقدير كونها
اجزاء عقلية اقول ظاهره كما يدل عليه الحاشية الجديدة انه نقض للكبرى لكنه
اي منع لها كما هو الظاهر وتقريره انا لا نسلم كون كل مركب لا بد ان ينتهي
الى البسيط الحقيقي فان تلك الاجزاء لو كانت عقلية صرفة ليست
بحذاء الاجزاء الخارجية ولم يتعقل مفصلة اي لم يحلل بالغا ما بلغ لا يكون
مركبا

رد على الشارح

مركبا حقيقيا من اجزاء غير متناهية كيف لا ولا تمايز للاجزاء اصلا
لا خارجا ولا ذهنا هذا ما دل عليه ما في بعض النسخ من التصريح بلفظ الحقيقة
واذا لم يكن مركبا حقيقيا لا يلزم انتهاؤه الى البسيط وان كان يطلق
عليه المركب اصطلاحا والمراد ههنا ما يشتمل هذا المعنى حتى يلزم نفي كون الوجود
جزءا مطلقا وتقرير قوله لا يقال على وجه يطابق الجواب انه على تقدير كون
تلك الاجزاء عقلية صرفة ولم تتعقل مفصلة وان لم يتحقق التركيب الحقيقي
لكن يتحقق التركيب في الجملة ومجرد التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط
لان ماهيته وهي اجتماع البسائط تقتضي ذلك وغاية الامر انه اذا كان
المركب موجودا من حيث التركيب حقيقة بان يكون اجزاؤه متمايزة
اقتضى الموجود البسيط بالفعل وان كان معدوما من حيث التركيب الحقيقي
بان لا يكون اجزاؤه متمايزة لا يقتضي وجود البسيط بالفعل ومجرد الانتهاء
الى البسيط الحقيقي ولو بالقوة يكفي في المطلوب كما لا يخفى ومما قررنا
ظهر ان المراد من التركيب في قوله مجرد التركيب ما يتناول التركيب التحليلي
الصرف اقول وههنا بحث لان ماهية التركيب الحقيقي تستلزم الانتهاء
الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا معنى له
الا اجتماع البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحللت وتعقلت
مفصلة لا بد ان تنتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا
للماهيات بالغا ما بلغ لا بد ان تنتهي الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى
المركب من حيث انه مركب مفصل بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط
الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عين المفصل ولا يجوز ان يشتمل المفصل
على شيء بالفعل لا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود
لا بد من اشتماله على البسيط الحقيقي بالفعل فيجب اشتمال المجمل على تقدير وجوده
على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل القسمة اصلا بالقوة والا لم يطابق المجمل
والمفصل وهذا منقوض بتحليل الجسم الى غير النهاية على رأي الحكيم
والحل منع قوله ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل

عليه المجمل بالقوة وذلك لان اشتمال المفصل على ذلك البسيط انما هو على تقدير
وجود المفصل فهو محال فلا يلزم الا اشتمال المجمل عليه بالقوة على هذا التقدير لا بحسب
نفس الامر ثم انك قد عرفت ان هذا الكلام راجع الى منع الكبرى الكلية
بنا على ان المراد من المركب ما يتناول المركب التحليلي ويرجع الى منع دليله
وهو ان البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقاً حتى المركب التحليلي وما اورده
في الحاشية الثالية لها منع لتلك المقدمة ايضا والتغاير باختلاف السند
فان في الاولى اسند بان المركب التحليلي لا يلزم انتهاؤه الى البسيط الحقيقي
وفي الثانية بان المركب مطلق لا يقتضي البسيط الحقيقي وبنا الاختلاف
بين السندين بان في الاول جوز عدم انتها المركب التحليلي الى البسيط
مطلقا وفي الثاني جوز عدم انتها المركب مطلقا الى البسيط الحقيقي
يأباه قوله اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف اه على ان منع انتها المركب
التحليلي الى البسيط مطلقاً مكابرة ثم اقول لا يخفى ان المراد بالبسيط الحقيقي
في قوله لم لا يجوز ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقا ما لا يكون له جز بالفعل
ولا بالقوة بان لا يكون قابلا للتحليل اصلا فلا يتوجه عليه ان المنع مكابرة اذ الفطرة
السليمة تشهد بان المركبات تنعقد من الاجزا التي ليس لها جز بالفعل وذلك
لان بناه على حمل البسيط الحقيقي على ما لا جز له بالفعل على انه لو حمل على هذا
لكان قابلا ايضا للمنع فتأمل **قال الشارح** واما اذا كانت عقلية
لا تحقق لها في الخارج متمايزة اه اقول اشار الى ان وجود الاجزا في الخارج
لا يكفي في اجرا براهين ابطال التسلسل بل لا بد من الامتياز بينها فلا يرد
انه على مذهب من قال لوجود الطبايع في الاعيان يسقط هذا الايراد
تفصيله ان المفهوم من كلام القوم ان اتحاد الاجزاء العقلية بحسب الوجود الخارجي
ينافي تقدمها على الكل خارجا والشارح قد اختار هذا على ما يجي في بحث
خواص الذاتي والاستاد ايضا ذهب اليه لكن السيد السند جوز ان يكون الاجزا
العقلية متقدمة على الماهية مع اتحادهما معها في الوجود الخارجي بان يكون
تعلق الوجود الواحد بالجزء متقدما على تعلقه بالكل وهذا بنا على ما اثبته

من ان التقدم

من ان التقدم بالذات يرجع الى الاحقية في الوجود وليس ههنا تقدم بحسب نفس الامر
والواقع ظرورة ويؤيده ما نقله رحمه الله عن الشيخ في مبحث الماهية
ان الحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشي الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي
يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وعلى هذا المذهب
يلزم ترتب امور غير متناهية مترتبة في الوجود فيبطل ببرهان ابطال التسلسل
فتأمل فيه **قال الشارح** لاحتمال ان يكون زائدا في البعض اه اقول
يتصور ههنا سبعة احتمالات ثلثة لا تركيب فيها وثلثة ثنائية
وواحد ثلاثي والمدعى كون الوجود زائدا في الكل فلا بد من ابطال الستة
الباقية والدليلان المذكوران على نفي العينية والجزئية انما يبطلان
اثنين منها ويبقى الاربعة الباقية ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد منهما
مع ابطال مجموع العينية والجزئية فيبقى الثلثة الاخر فالشارح اورد
منها اثنين وترك واحدا وهو كونه زائدا في البعض وعينا في البعض
وجزأ في البعض لانه لم يقس العينية الى الجزئية بنا على اختلاف دليلهما **قوله**
فانه ليس موجودا واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضا الامور المتغايرة اقول
لما هرب عن لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة بان المقتضي مجموع الامور الثلثة
كل منها بالنسبة الى ماهية مخصوصة صار مظنة كون الامر الواحد علة مستقلة
لامور متغايرة فدفعه بان الوجود ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه
اقتضا الامور المتغايرة بل يتصور فيه تعدد وتكثر باعتبار افراده المتعددة
وفيه بحث لان مراد المجيب من الاقتضا الاقتضا التام من الوجود من حيث
هو وعليه مبنى كلامه والالم يترتب الشك على تقدير كون الوجود
مقتضيا ولا شك ان الوجود من حيث هو لو اقتضى مجموع الامور الثلثة
لزم كون الواحد الحقيقي مقتضيا للامور المتغايرة اذ لا مدخل للخصوصية الناشية
من الماهية والفردية ح وايضا لو كان المقتضي هو مجموع الامور الثلثة
في المواضع الحقيقية المعينة كان الاقتضا بمدخلية تلك الماهيات المعينة
والا لكانت بمدخلية الماهيات في الجملة فلم يكن تاما اقول والجواب انه

[illegible marginal glosses]

حمل الاقتضاء التام على ان لا يحتاج الوجود بعد الماهية الى امر آخر والاحتياج
الى خصوصية الوجود او الماهية لا يقدح فى كونه تاما فان قيل للمجيب ان يقول انى
اردت بالاقتضاء التام المنسوب الى الوجود ان يكون الوجود من حيث
هو مع قطع النظر عن الغير مطلقا مقتضيا فلتشرح فحينئذ يتسع دائرة المناقشة
فى المنفصلة فانه يحصل احتمالان آخران احدهما ان المقتضى هو الوجودات الخاصة
لا الوجود من حيث هو والثانى ان يكون المقتضى هو الوجود بشرط الماهيات
قال الشارح بل المقتضى هو الماهيات اقول لا يقال قد تقرر ان الذاتيات
غير مجعولة فكيف يتصور كون الماهيات مقتضية للعينية والجزئية الا وصفى الجزئية
والعينية خارجان عن العين والجزء لازمان لهما مستندان اليهما نعم ربما يناقش
بانه بعد اختيار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك كيف يتصور كون الماهية
مقتضية للعينية هذا التى عنها شئ وهو انه لو كان الوجود عينا او جزءا الكانت العينية
او الجزئية مستندة اليه ضرورة انهما من لوازم الذات ولوازم الذات
مستندة الى ذوات الملزومات كما تقرر فى موضعه فيسقط المنع الاول الذى
اورده الشارح بقوله نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك نعم يرد عليه
ان اقتضاء العينية مثلا يجوز ان يكون بالنسبة الى ماهية معينة دون غيرها
فلا يلزم الاستواء وهذا هو الذى ذكره رحمه الله توجيها للمنع الثانى
وقوله لو سلم ان الوجود يقتضى شيئا من ذلك الخ وذلك يتصور باقتضائه
واحدا من تلك الثلثة واستناده الباقى الى غيره وهذا المحمل لكلام الشارح رحمه الله
متوهم انه لا يرد عليه ما اورد رحمه الله بقوله لكن يرد ان اقول فيه بحث
لانه على هذا التوجيه وان لم يلزم كون كل حصة من الوجود مقتضيا للاحوال
الثلث لكن يلزم كل حصة مقتضيا لما سلم ان الوجود يقتضيه من العوض
مثلا ولا يخفى بطلانه وتخصيص الاستناد لاقتضاء الثلثة جميعا بالذكر لانه
اخذ فى مقام السند كذلك من غير ان يتوقف المنع على خصوصيته
وكانه ذكره فى مقام السند على سبيل التمثيل ولهذا اورد السند فى ذيل جواب
لا يقال هذا الجواب ان يقتضى الدخول او يقتضى العينية او يقتضى العوضية

واذا كان

واذا كان التعرض بخصوص الثلثة فى مقام السند على سبيل التمثيل فى مقام الرد عليه
يكون بناء الكلام عليه وبما ذكرنا يندفع عنه ايضا ان هذا الايراد كلام على السند
الاخص نعم يمكن دفعه بانه انما يلزم من كون الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة
كون كل حصة منه مقتضيا لكون المطلق معروضا للاحوال الثلثة لا كون الحصة
معروضا لها لان المقتضى ذلك كما لا يخفى على احد قوله لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد
لا يتخلف عنه الخ قد اجيب بان الشارح اراد بالاقتضاء ما هو اعم من التام
وغيره وهذا مع انه خلاف الظاهر لان المستدل اراد بالاقتضاء التام
لا يمكن ان يترتب عليه الاستواء والظاهر ان الشارح فى المنع الاول
منع ذلك الاقتضاء وحمله على انه منع ما هو اعم منه او لا ثم سلمه
ومنع المساواة على تقدير ذلك الاعم انما يحسن اذا كان فى كلامه ما يشعر
بذلك بان يقول مثلا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك مطلقا
او اصلا واجيب عنه بان مقصوده رحمه الله لا تفاوت بين صورتى التشكيك
والتواطى فى الاقتضاء ويرشدك اليه قوله اذ ح ظهر الفرق بين صورتى التواطى
والتشكيك فلا معنى للتعرض للتشكيك وابتناء كلامه عليه الا انه
لما كان كلام الشارح على انه اراد الاقتضاء فى الجملة خلاف الظاهر
حمل الكلام على انه اراد الاقتضاء التام وبنى كلامه على هذا وقال ان مقتضى المفهوم
الواحد لا يتخلف عنه هذا ثم اقول لا يخفى ان ما نقله الشارح بقوله
لا ما قيل فى جواب لا يقال لا يدل الا على ان الوجود على تقدير التواطى وجب
استواءه بالنسبة الى افراده دون الماهيات والدفع مشترك وما ذكره
فى مقام السند بقوله لجواز ان يكون العارض والمعروض داخلين
فى الماهيات مذكور على سبيل التمثيل من غير ان يتوقف الكلام عليه
واراد بالدليل الجارى فى ان الوجود اذا لم يكن متساوى الحصول
فى الماهيات لزم خروجه عنها الدليل الدال على امتناع التشكيك
فى الذاتيات وقوله وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية
الخ حل للدليل المذكور وحديث الذراع والذراعين ظاهر انه

سند للمنع المذكور ويحتمل ان يكون نقضا للمدعى الكلي ويكون راجعا
الى المعارضة قوله فلا استواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له اقول
اراد بالاستواء الاستواء في معنى الاولوية والاقدمية بين افراد الدعوى
فيهما وادعى ان نفس الدعوى بديهية فيهما وما ذكره تنبيه على المدعى البديهي
بعبارة اوضح فلا يرد المنع على ما ذكره في صورة التنبيه ولانه بعد الاثبات
يجري في الشقين الاخرين فلا وجه لتخصيصه بنفي الاولين والا في تخصيص ما ذكره
ما ذكرنا موافقا لما ذكره في الحاشية الجديدة واما ما ذكره في حاشية الحاشية
حيث قال اريد به عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فيفهم بان
ما ذكره لا يصلح للتنبيه ايضا اذ لم يبق فرق يعتد به بينه وبين المدعى
واطلاق النقض على اجزاء التنبيه مسامحة واقول ههنا بحث لان الاول
ان الاولوية ان فسرت بان يكون الحمل مقتضى الذات في البعض غير مقتضى الذات
في البعض الآخر لم ينحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف
بوجه آخر كما اذا كان عينا للبعض جزءا للآخر او ذاتيا للبعض عرضيا للآخر او جزءا للبعض
وخارجا للآخر الى غير ذلك من الاختلافات وان فسرت بما عدا الثلث
المذكورة فيرد عليه ان الحيوان مثلا نوع بالنسبة الى حصصه وجنس
للانسان مثلا وهو ذاتي فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك
بما هو بالنسبة الى افراده الحقيقية والحصة فرد اعتباري فنقول هب انه
كذلك لكن يرد عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء جزء للانسان
فيختلف صدقه بالاولوية عليهما وان اجيب عنه انما هو بالنسبة — عنه بان التشكيك صح
الى الافراد المتباينة فنقول كثيرا ما يكون مفهوم عين ماهية بعض افراده
الحقيقية وجنسا بالنسبة الى الآخر كالحيوان فانه جنس للانسان
وعين ماهية المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان المادة العقلية
عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في الخارج كما صرح
به الاستاد في بحث الماهية ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية
ليست الا الحقيقة الجنسية ضرورة ان القيد العدمي ليس داخلا

في حقيقة الامر الموجود

في حقيقة الامر الموجود في الخارج ولا يبعد ان يقال صدق الحيوان على الفرس الذي
هو فرد اولي من صدقه على زيد مثلا لانه بواسطة صدقه على الانسان وصدق الانسان
عليه وفيما ذكرنا او لاخر المثال يلزم تحصيل الطبيعة الجنسية بدون الفصل
وهو خلاف المشهور بينهم فتأمل بهذا ان قرر الكلام نقضا
وان قرر سند المنع ان الذاتي لا يختلف بالاولوية فلا حاجة
الى مؤنة الاثبات بل يكفي الاحتمال الثاني انهم صرحوا بان حمل العالي
على السافل بواسطة حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل
حتى صرح الشيخ بان حمل جسمية الانسان معللة بحيوانيته وقال المحقق الشريف
في حواشيه على شرح القاضي وما قيل ان الذاتي لا يعلل فمعناه انه لا يعلل
بالذات ولا بامر خارج عن الذات مع جواز ان يكون معللا بذاتي آخر
فان قلت قد حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر جسما وقد حكموا
ايضا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا فما وجه التوفيق بين التصريحين
قلت لا منافات بينهما لان الشيء في العبارة الاولى عبارة عن السافل
كزيد مثلا ويكون مفادها ان صدق الحيوان على الانسان علة لصدق الجسم
عليه وفي العبارة الثانية عبارة عن العالي كالجسم ويكون مفادها ان
تحصل الجسم حيوانا علة لتحصله انسانا فيلزم ان صدق الجسم على الحيوان
علة لصدق الجسم على الانسان وصار حاصل المجموع ما نقلنا آنفا
وان صدق العالي على السافل معلل بمجموع الصدقين صدق المتوسط
على السافل وصدق العالي على المتوسط والجواب ان الذاتي لما لم يكن
معللا بغير الذاتي الآخر فلا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم والتأخر
بالنسبة الى الافراد المتباينة وقد عرفت ان التشكيك انما هو
بالنسبة الى تلك الافراد ومراده منه ان الذاتيات غير مجعولة انها
غير مجعولة بالذات فلا يكون حصولها في فرد مقتضى الذات ولا بامر خارج
فلا يكون حصولها في فرد علة لحصولها في آخر مباين فلا يتحقق التشكيك
بالاولوية ولا بالاقدمية قوله واما انتفاء الاخرين يحتمل ان يكون

فى صدد تحقيق المقام من غير قصد الى تتميم مانقله الشارح بقوله وانت بما ذكره
وان يكون مقصده بالتتميم مانقله الشارح ودفع ما اورده الشارح عليه بتوضيحه
وتفصيله ويتوجه على قوله رحمه وعلى الثانى لايكون الاختلاف فى الذاتى
منع والسند انه لم لايجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بان يكون
الحصة التى يحصل منه فى فرد بعينها ازيد واشد من الحصة التى منه فى فرد آخر
بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الازيد والاشد مثل الاضعف
والانقص وزيادة فالزيادة وان كانت خارجة عن الماهية الكلية
لكنها داخلة فى حصة ويرد على قوله اذ فيه ● على التقدير الاخير لايلزم
خلاف المفروض وانه تلبيس لان خلاف المفروض وان لم يلزم من جهة
ان الاختلاف المفروض فى عرضى الذاتى يلزم فى الخارج لكن لزم من جهة
ان الاختلاف المفروض فى عرضى يلزم فى عرضى آخر لكن ما اورده على نفسه
فى قوة هذا الايراد وما اجاب به عنه لو تم يكون جوابا عن هذا الايراد
قوله فان قلت اذا فرضنا آه اقول هذا السؤال نقض لبعض الدليل
اشار اليه حيث قال وان كان اى امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين
فى نفس السواد بل فيما يعرضه ولايخفى ان تخصيص كون التفاوت فى العارض
فى هذا الشق بالذكر لانه اقرب وقد مر نظيره فى كلام الاستاد ويحتمل المعنى
ويكون تقدير الكلام وان كان التفاوت بين السوادين فى نفس
ماهية السواد او اجزائها لزم التشكيك فى الماهية او الذاتى وهو المطلوب
لكن الانسب تاخير هذا الشق وبناء هذا السؤال الذى بعده على انا
اذا فرضنا اختلاف شيئين فى عارض معين لم يكن ذلك الا بان يقوم
باحدهما حصة من هذا العارض اشد من الحصة القائمة بالآخر وازيد
وهذه المقدمة بديهية والسؤال الثانى لايحتمل المعارضة حيث قال
لايكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم واراد بالتفاوت
من حيث الذات الاختلاف فى صدق الذات او الذاتى بان يكون
الذات او الذاتى ما فيه التفاوت حتى يكون مشككا لا ما به التفاوت

ولهذا قال

ولهذا قال كما قررتم من ان الذاتى لاتشكيك فيه واشار فى الجواب الى ما صدر
عن السائل من التسامح حيث جعل السواد مقولا بالتشكيك على الجسمين
بان المقول بالتشكيك هو الاسود بالقياس الى الجسمين وحاصل الجواب
عن السؤال الاول اختيار شق ثالث بان التفاوت بين السوادين
ليس فى صدق مفهوم عليهما ذاتى او عرضى بل التفاوت بان نفس احدهما
اشد من نفس الآخر والحاصل انه ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف
بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو الفصل الممنوع عندهم انما يتحقق ما فيه الاختلاف
بين الجسمين وهو مفهوم الاسود فذكر المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك
يعتبر تشكيكه باعتبار حمل المواطاة المعتبر فى الكلى بالنسبة الى افراده وحاصل
هذا الجواب فى النقض تمام الدليل على ما اشرنا اليه انا نختار الشق الاخير
ونمنع خلاف المفروض ونقول لم لايجوز ان يحصل الاختلاف فى صدق
مفهوم عارض لشيئين كالاسود بالقياس الى جسمين ويكون نفس
مبدأ احدهما اشد من نفس الآخر ويكون هذا التفاوت موجبا
لاختلاف صدق المشتق عليهما هذا اقول وفيه نظر وهو ان هذا المنع
يمكن اجراؤه فى اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتى
بين المبدائين موجبا لاختلاف صدق المشتق على الموضوعين فلم لايجوز
ان يكون الاختلاف الذاتى بين المبدائين موجبا لاختلاف صدق المبدأ
على الفردين بل هو اقرب ويؤكد هذا النظر بما اختاره رحمه وغيره
ان الفرق بين العرض والعرضى انما هو بالاعتبار وقوله فى حاشية الحاشية
كما اذا وصل رأس خط آه مثال للازيد والانقص العددى فان
مجموع الرأسين ازيد من رأس خط واحد وهما متمايزان وجودا لا وضعا
لكنهما ازيد والنقص بالعرض والازيد والانقص بالذات هو الاثنينية العارضة
لمجموعهما والوحدة العارضة لاحدهما فانهما ايضا متمايزان وجودا
ولا متمايزان وضعا لان تمايزهما بالوضع اى الاشارة الحسية
انما هو باعتبار معروضهما لان العدد لايقبل الاشارة الحسية بالذات

والموضان ههنا لايتمايزان ولعله تسامح فاورد الكم بالعرض ليظهر منه
حال ما هو الكم بالذات لان التمايز فى الوجود دون الوضع تابع لمعروضه
فى الشكل من ان الكم بالذات ههنا وهو الذى كان معروضا للزيادة والنقصان
بالذات ما هو بحر انه لم يتحقق ليس اشكالا وكيف يمكن تحقق الكم بالعرض بدون الكم
بالذات وحل هذا الاشكال الحركة بالعرض بدون الحركة بالذات وليس المراد
ما حاصله ان المقول بالتشكيك اصطلاحا يختص بالمشتق والذاتى لا يكون
مشتقا لما تقرر فى موضعه اما اولا فلان هذا التخصيص فى الاصطلاح ليس فى كتبهم
منه عين ولا اثر اما ثانيا فلما اشار اليه فى الجديدة من ان اللازم ح
ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجرى فى الذاتيات ولا ينفى
اختلاف الماهية فى الافراد بحسب نفس الامر وهو النزاع الاخير واما ثالثا
فلانه ح يكفى ما تان المقدمتان ولا حاجة الى المقدمات المذكورة
فى الدليل واما رابعا فلما يجى من قول المصنف ويقال اى الوجود بالتشكيك
على عوارضها اى على افراده العارضة للماهيات على ما نص عليه الشارحون
وحاصل الجواب عن السؤال الناظر لا يخفى وقد ينا قش على لفظ الاول
والاولى المتلون بادة قوله ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص
فقط تقريره انه اذا تحقق اشخاص كثيرة فى كل مراتب الشدة والضعف
فامتياز الافراد التى من مرتبة الشدة عن الافراد التى من مرتبة الضعف ليس بحسب التشخص
فقط لان هذا الامتياز مشترك بين جميع افراد تلك المرتبة فلابد ان يكون الامتياز
بامر كلى مشترك بين جميع الافراد المشتركة فى تلك المرتبة وبعد ذلك اى بعد
ان ثبت ان الامتياز ليس بالتشخص فقط فالكلام فى ان ما به الامتياز
الكلى ذاتى حتى يكون الامتياز بالماهية او عرضى حتى يكون الامتياز امتيازا
صنفيا فحكمه حكم سائر الحقائق كالانسان والفرس فان الاحتمال
العقلى فى بادى النظر قائم ههنا ايضا والامر غير مشتبه بعد ضم الحدس
الصائب وهو ان الاختلاف بالماهية هذا هو التقرير الظاهر
لهذا الكلام ويمكن ان يقرر هكذا ان امتياز افراد مرتبة الشدة

عن افراد

عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الامتياز بين افراد مرتبة واحدة
وهذا امتياز تشخصى فلابد ان يكون ذلك ليس تشخصيا فقط اقول فيه بحث
وهو ان الامتياز التشخصى قد يكون اقوى من امتياز تشخصى اخر وبما قررنا
ظهر اندفاع ما قيل ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة
والمرتبة الواحدة من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف
الواقع بواسطة التشخص فقط حتى لا يتحقق فى غيرها فالدليل عليه وهو قوله
اذ فى كل مرتبة اه تمام لكن هذا لا يدل على اصل المطلوب وهو ان الاختلاف
بين الاشد والاضعف والازيد والانقص بالماهية لجواز ان يكون
كثير من اشخاص نوع واحد مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف
ليس مستندا بالتشخص بل بفصول متنوعة فالدليل المذكور لا يدل عليه
كما لا يخفى قوله فى الحاشية ومما ينبه على ذلك اه اقول ههنا بحث
اما اولا فلان للخصم ان يقول لعل السواد الصرف كالبياض القوى
لا يوافق شيئا من المتوسطات نوعا والاتفاق النوعى انما يتحقق
بين المتوسطات واما ثانيا فلجواز ان يكون مراتب البياض
قابلا للقسمة الى غير النهاية ولا يبلغ فى شئ من تلك المراتب الى السواد الصرف
ويمكن ان يقال انه وان لم يلزم كون البياض الصرف متحدا بالنوع
مع السواد الصرف يعنى الطرفين لكن لا يخفى انه يلزم بالبيان الذى
ذكره اتحاد البياض القريب من الطرف واياه اراد بالبياض القوى بالسواد القريب
من الطرف حتى كانه سواد صرف بالمهية وهو ايضا محال القبله صاحب الحدس
الصائب قوله وكذلك ليس فى طبيعته تضعف والاشتداد
اقول هذا مقول قول الشيخ ولعل التضعف والاشتداد ههنا مما لا حاجة
الى نفيهما اذ قد تقرر فى موضعه انهما من خواص الكيف ولعله اراد بهما
ما يساوق الزيادة والنقصان وقوله فى انها كمية اى فى صدق الكم
وانواعه وقوله من اخرى مشاركة لها بنا على ان النسبة فرع المشاركة الجنسية
فلا يقال ان الخط ازيد من السطح وانقص ولو قال بدل قوله فلا تكون اشد

ثلثية من ثلثة فلا رابعة اشد عددية من ثلثة لكان اظهر لان المثال الاول
لا يحتمل النزاع وقوله بين الاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية
ما يليه اشارة الى الزيادة التي تعرض لنفس الخط كالذراعين بالقياس
الى ذراع فان نفس احد الخطين ازيد من نفس الاخر لا باعتبار امر يكون مافيه
التفاوت كما قرره رحمه الله في الاشد والاضعف والذي يمنع الازيدية والانقصية
في الماهية الخطية اذ لا يمكن الاشارة في الخط الطويل الى مثل الخطية التي
في القصير وزيادة اذ صدقها عليهما سواء ويمكن الاشارة الى مثل الحد الذي
في الخط القصير وزيادة في الطويل وكونه على حد آخر ازيد طول اضافي
والمعنى الاضافي ليس فيه الاختلاف بل ما به الاختلاف وان كان ظاهر العبارة
يشعر بالاول فان ما جدا نحيف وهو ليس بمشترك بل المعنى ان الطول الاضافي اي
كونه على هذا الحد صار منشأ للاختلاف بالزيادة على ان يكون المعروض
نفس الخط الذي طوله ذراعان فتأمل والمراد بما يشابه ذلك سائر الكيفيات
كالسواد والحرارة وغير ذلك فان السواد قد يكون حقيقيا ولا اختلاف
فيه وقد يكون اضافيا كما يقال في الفحم اسود بالنسبة الى الهندي
والسؤال المصدر بقوله فان قلت متعلق بالمقام الاول قوله
او يفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير اقول
ههنا بحث وهو ان النسخ تختلف عند قوله والثالث ان الاشد والاضعف
تختلف بالمهية ففي بعضها يوجد قوله والازيد والانقص وفي بعضها
لا يوجد فعلى النسخة التي لم يوجد فيها لم يرد النقض حتى يحتاج الى التفصي
وعلى النسخة التي وجدت فيها تلك الزيادة كيف يمكن التفصي بان الاختلاف
بالزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف بالمهية والتحقيق
انه على النسخة التي يتحقق فيها تلك الزيادة يكون النقض نقض المدعى الكلي
ويكون الجواب بالتخصيص كما في تخصيص سائر العموم وعلى النسخة التي
لم يوجد فيها تلك الزيادة يكون النقض نقض الدليل والجواب يمنع
جريان الدليل فظاهر ان المنع انما يتوجه على ان الحدس يحكم بان الاختلاف

بين المقادير

بين المقادير باعتبار امر ذاتي داخل دون امر عرضي خارج والتنبيه المذكور
سواء جعل تنبيها على اصل الدعوى وهي ان الاشد والاضعف
يختلفان نوعا على ما هو الظاهر او على الشق الاخير وهو ان التفاوت
بامر كلي ذاتي دون امر عرضي فيكون الاختلاف بحسب الذات
ولا يكون بحسب الصنف اذ فيه ادعى الضرورة والتنبيه بما به
لا يجري في المقادير لكنه لا يجري في الاعداد ايضا اذ ليس في التزام كون الخط الذي
طوله الف ذراع مثلا متحدا بالمهية مع الخط الذي كان طوله شبرا مثلا
وكذا في التزام كون الف متحدة مع الاثنين بالمهية انقباض للعقل
بخلاف السواد القوي والبياض القوي والاولى ان يجعل الدليل المذكور
مختصا بالاشد والاضعف ويجعل الدليل على ان الازيد والانقص
في العدد يختلفان نوعا ما هو المشهور وسيجيء في المتن ان كل مرتبة من مراتب العدد
تختص بآثار ولوازم فان قلت لعل تلك اللوازم لوازم الصنف
دون النوع قلت تلك اللوازم اما مستندة الى لوازم اخر وننقل الكلام
اليها الى ان ينتهي الى الماهيات او الفصول واما الى عوارض
مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا مفارقة فتأمل ثم على هذا قد يكون
الاختلاف بالزيادة والنقصان مستندا الى التشخصات لا الى الفصول
المنوعة وقد يكون مستندا الى الفصول المنوعة كالاختلاف بالشدة
والضعف ويؤيد الجواب الاول وهو التزام ان المختلفين بالزيادة
والنقصان مطلقا كالذراع والذراعين من الخط يختلفان بالماهية
انه لو كان الخط الزائد والناقص متحدين فيكون الخط نوعا حقيقيا لهما
ويكون المقدار جنسا قريبا للخط والسطح والجسم التعليمي فينبغي
ان يصح ان يقال هذا السطح ازيد من ذلك الخط مثلا اذ يكفي لصحة النسبة
بين امرين اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان يقال الاربعة ازيد
من الثلثة او الفحم اشد من سواد الهندي الى غير ذلك قوله
فان كونه على ذلك الخط وعلى حد آخر اه اقول لا يقال كون الزيادة والنقصان

في المتن

المختلفين

الى المهيات النوعية البسيطة والفصول المنوعة فهو المطلوب واما مستندة الى

عارضا تابعا لعارض آخر هو الطول الاضافی لا یقتضی ان لا یقع الزیادة
والنقصان فی نفس الماهیة لان هذا الکلام علی السند بطریق المنع قال
الشارح ووجود خاص لکل موجود اقول فیه بحث اذ عند المحققین
لیس للوجود فرد وراء الحصة زائد فی الماهیات کیف واثباته محال لا سبیل الیه
ویمکن ان یحمل علیه قول الشارح واثبات ان فی الموجودات وعلی هذا
لا یرد علیه ما اورده الاستاد بل الجواب انه سیصرح المصنف رحمه الله
بهذا حیث قال ویقال علی عوارضها بالتشکیک واما انه لم یثبت
کون المشکک عرضیا فلا یضر هذا القائل او غرضه توجیه کلامهم
علی وجه یوافق اصولهم وهذا مما اثبته المحققون ومنهم المصنف رحمه الله
لکن حمل کلام الشارح علیه لا یلائم ما ذکره بعده بقوله وایضا فاه والاولی
ان یحمل هذا الکلام منه علی انه مؤکد للایراد الاول بان کون الوجود الخاص
زائدا لا یصلح ان یصیر دعوی لهم کیف واثبات ان فی الموجودات
وجودا خاصا غیر الحصة زائدا علی الماهیة محال لا یمکن فکیف یدعی لانهم لا یدعون
ما لا یمکن اثباته وح ینطبق ما بعده علیه قال الشارح اما فی الخارج فظاهر
اقول قیل لا یخفی ان تعقل الماهیة مع الغفلة عن کل من قسمی الوجود لا یدل
علی ان الوجود المطلق زائد فانه یمکن ان یکون کل من قسمین زائدا بدون المطلق
ویمکن ان یجاب بان المراد من نفی عینیة الوجود المطلق للماهیات
نفی کونه عین حقیقة تلک الماهیات اذ نفی کونه عین تلک الماهیات
بحسب المفهوم حتی لا یکون بینهما مغایرة بحسب العموم والخصوص بدیهی لا یحتاج
الی التنبیه ایضا ظ ورح تغایر تلک المفهومات وح نقول لو کان الوجود
عین حقیقة ماهیة الانسان مثلا او جزء الحقیقة لکان حصة منه عین تلک الماهیة
او جزءا لها فاذا ثبت زیادة جمیع افراد الوجود ای ما یصدق علیها الوجود
ثبت زیادته ایضا والمراد انا نعقل الماهیة ونغفل عن الوجود الخارجی
مطلقا وکذا الذهنی ولیس المراد بهما مفهومهما حتی یقال لا یلزم من زیادة
هذین المفهومین زیادة جمیع افرادهما حتی یلزم زیادة جمیع افراد الوجود المطلق

الشامل لها

الشامل لها ویه یثبت زیادة المطلق نعم یتوجه انه لا حاجة فی اثبات
زیادة المطلق الی اثبات زیادة افراده اذ ما یثبت به زیادة افراده
یدل علی زیادة المطلق ویجاب بان زیادة الافراد یستلزم زیادة المطلق
من غیر عکس وهو ظاهر فاختار هذا الطریق لیکون افید واشمل
قوله انت خبیر بان کل التعقل اقول فیه تعسف اما اولا فلان هذا الحمل
ای حمل التعقل علی التصدیق انما یکون لو کان متعلق التعقل قضیة
او مضمون قضیة واما اذا جعل متعلق المفرد فلا واما ثانیا فلان تخصیص حمل التعقل
فی جانب الماهیة بالتصور وفی جانب الوجود بالتصدیق لا یفهم من اللفظ
واما ثالثا فلان التصدیق انما یتعلق بالنسبة والنسبة متعلقة بالطرفین
ای الماهیة والوجود فتخصیصه بالوجود تعسف ظاهر الا ان یقال
النسبة وان کانت متعلقة بالطرفین الا ان لها زیادة اختصاص
بالمحمول لانه یقال نسبة المحمول الی الموضوع ولهذا قیل ان النسب التی
هی جزء القضیة هی المحمولیة واما رابعا فلان الظاهر من کلام المصنف
انفکاک کل من تعقل الماهیة والوجود ای التصدیق بثبوته للماهیة
عن الآخر مع انه لا یتصور انفکاک تصور الماهیة عن التصدیق
بثبوت الوجود لها قوله ناظر الی جواب هذا السؤال قد نقل
عن الشارح حاشیة فی هذا المقام وهی قوله وما نقل عن هذا القائل
فی حواشی کتابه من ان قول الشارح اذ یستحیل الشک فی اتصاف الشیء
بمقومه صریح فی ان مراد المصنف انا نتصور الماهیة ونشک
فی وجودها مردود بان مقصود الشارح لیس ان هذا المدلول لکلام المصنف
بل انما اورده الشارح لاثبات المقدمة التی ادعاها المصنف
انتهی ولا یخفی ان ما ذکره رحمه الله مدفوع بما نقل وقیل فی الجواب عنه
وجهان احدهما ان المقدمة الموردة هو مجرد الانفکاک
فی التعقل ولا شک ان وجود الشک لا یدل علی مطلق الانفکاک الذی
هو عدم الاستلزام بل یدل علی نفی استلزام الشیء لنفسه او جزئه

فبالحقيقة يدل على نفي العينية والجزئية وهو عين المطلوب لا المقدمة المغايرة له
وثانيهما ان هذا القائل نقل اعتراضا بقوله اعترض على هذا الوجه بان محصله
انا نتصور الماهية ولا نصدق لوجودها فالماهية معلومة اي تصورا
والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب بان مراده
كذا او ولم يلتفت الى ان هذا ليس دليلا على اصل المطلوب بل على المقدمة
فانه غير حاسم لمادة الشبهة لان الشبهة هي عدم اتحاد الوسط ولا فرق
في هذا المعنى بين ما كان دليلا على المطلوب او على المقدمة فالمناسب
في الجواب ما اختاره من ان محصل الوجه ليس ما ذكرت حتى يلزم عدم اتحاد الوسط
بل مراده كذا فسقط الاعتراض انتهى ولا يذهب عليك ان ايراده
على المحشي العلامة ههنا هو انه لم يدل كلام الشارح على ان مراد المصنف رحمه الله
من الدليل ما ذكره قدس سره بناء على انه حمل كلامه حيث قال مراده كما فهم
من الشرح ايضا على هذا على ما صرح به في حاشية الشرح على ما نقلناه وظاهر
ان شيئا من الوجهين لا يدل على ان كلام الشرح يدل على ان مراد المصنف
ما ذكر بل ما ذكره ان هذا الدليل في الشرح في اثبات المقدمة الممنوعة التي
ادعاها المصنف على وجه يدل على اصل المطلوب او انه لم يلتفت الى تلك الدلالة
بل نظر الى اصل الدليل والغرض دفع الاعتراض عنه سواء جرى في اصل المطلب
او على المقدمة الموردة لاثباته وما نقل الشارح عنه في حواشي كتابه صريح
في ان مراده قدس سره ما حمل الشارح كلامه عليه هذا واعلم ان النسخ التي
وصل الينا من حاشية السيد وقعت فيها عبارة حاشية الحاشية
هكذا قوله كما يفهم من الشرح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه
ولا يخفى ان هذه العبارة لا تدل على ان عبارة كلام الشرح يدل على ان
مراد المصنف ما ذكر بل يمكن حملها على ان ما هو مراد المصنف رحمه الله
مفهوم من الشرح ايضا قوله كما يفهم من الشرح ايضا لا يأبى عن الحمل
على هذا المعنى لانه لم يقل مراده كذا كما يفهم من الشرح بل قال مراده كما يفهم
من الشرح كذا وح لا يرد عليه ما اورده الشارح اذ لا يخفى على من نظر

في جواب السؤال

في جواب السؤال ان ما ذكره السيد ليس مراد المصنف مفهوم الشرح ايضا
وهذا مراده رحمه الله قوله لانه قال هذا الدليل آه ههنا احتمالات اربعة
الاول انه لو تم في الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص
والثاني انه لو تم في الوجود مطلقا اي في الجملة لدل على زيادة الخاص
والثالث انه لو تم في الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه لو تم
في المطلق والخاص لدل على زيادة الخاص ولا يخفى على المنصف ان الكلام
على الاولين يصير كاذبا وعلى الاخيرين يصير لغوا محضا هذا وتوجيه قوله
سيما وفي بعض النسخ ان كلمة ثم مؤخرة لما سبق وما سبق قوله لو تم لدل
على زيادة الوجود الخاص فاذا حمل كلام الشارح قدس سره على التحقيق وتصديق كلام السيد
وتقريره يصير هكذا لو تم لدل بعد ان يتم المقدمتان وهذا مشعر بانه بعد تمامه
يتوقف على المقدمتين هذا ثم معنى كلام الشارح بعد ان يتم المقدمتان
ان تمامه في الوجود الخاص يتوقف على المقدمتين لم يمكن اثباتهما فلا تمامه
في الوجود المطلق فانه يتوقف على نظير تينك المقدمتين لكن يسهل
اذ قد ثبت ان ههنا وجودا مشتركا وقد مر ان كنهه بديهي ثم لا يخفى
ان اثبات المقدمة الاولى في الوجود الخاص ظاهر من ان الوجود المطلق
مشكك والذاتي غير مشكك وهذا ما تقرر عندهم وبنوا عليه
كثيرا من مسائلهم ولعل ذلك منها واما المقدمة الثانية فنقول
سيصرح الشارح بان هذا الدليل انما يتم في الوجود المطلق اذا تصور الماهية
بالكنه فاذا كان الوجود الخاص نفس الماهية او جزءها كان متعقلا بالكنه
ايضا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان التحقيق ان تصور الشيء
بالكنه يتوقف على تصور جميع اجزائه بالكنه فلا يكفي تصور الاجزاء الاولية
بالكنه الا ان يقال يجوز ان يكون الوجود الخاص متصورا بالكنه ولكن
لا نعلم انه كنهه وكان مراد الشارح بالتصور بالكنه التصور بالكنه
مع العلم بانه كنهه فليتأمل قوله فربما يكون معلوما بالكنه عند تصور الشيء
ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الى قوله وعلى هذا

فيه انه انما يكون موجها لو كان المفهوم من كلام الشارح انه على تقدير ان يكون
معلوما بالكنه لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه معلوم بالكنه
وليس كذلك بل المفهوم منه انه على هذا التقدير لا يجوز ان يكون
معلوما بالكنه ولا نعلم انه هو قوله فاذا تعقلنا مهية ا بين اولا
انه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه هو الذي كان كنهه معلوما
كما في مثال آ فانه بمنزلة المهية ولهذا عبر عنه بلفظ الماهية والانسان
بمنزلة الوجود فمثال الالف مثال لمجرد كون كنه الشيء معلوما ولا نعلم
انه معلوم بالكنه ثم بعد تمهيد تلك المقدمة قال وعلى هذا فلا نعلم
ان كنه الانسان غير معلوم آه وتقريره انه اذا حصل في ذهننا
من لفظ الانسان الذي بمنزلة الوجود ما هو كنهه في الواقع وحصل
كنه الباء الذي بمنزلة الماهية من لفظ الباء وان علمنا ان الحاصل من لفظ الباء
غير ما هو الحاصل من لفظ الانسان لكن لا يمكننا ان نحكم بالمغايرة
بين كنه الانسان وكنه الباء لانا لا نعلم ان ما حصل هو كنه الانسان
نعم تتحقق المغايرة بين كنه الباء وما حصل من لفظ الانسان وما لم يحصل العلم
بان ما حصل كنه الانسان لم يحصل العلم بمغايرة الكنهين واراد بالوجه الذي
يمتاز عما عداه في التعقل ان يكون مختصا به في العقل بحيث لا يجوز العقل
غيره وينتقل منه الى نفس ذلك الشيء والركاكة فيه من حيث ان هذا
راجع الى ان يكون الوجود متعقلا بالكنه والفرق بان تصور الكنه
يحصل من ذلك الوجه في الثاني دون الاول ليس بمعتد به اذ المقصود
ههنا تصور الكنه سواء حصل من الوجه او من غيره لا يقال لا يحصل
معرفة الكنه من الوجه لما تقرر ان المفيد لكنه الشيء انما هو الحد التام
المركب من الذاتيات لان هذا الكلام لا يضر السائل بل ينفعه
ثم لا يخفى ان في هذه الصورة لا بد ايضا من تصور الكنه من حيث انه
كنهه اي مع التصديق بانه كنهه والتعسف من حيث ان الوجه الممتاز
في عرفهم انما يتبادر منه ما يمتاز به الشيء في الواقع عما عداه ومختصا به

في نفس الامر

في نفس الامر لكن حمل كلام الشارح عليه لا يلايمه ما ذكره بقوله وايضا
فالاولى ان يحمل كلامه على ظاهره قوله لا يقال على تقدير ان لا يكون
معلوما اي على المفروض كيف يجوز ان يكون معلوما لا يقال المفروض
ان لا يكون معلوما بالكنه وبالوجه الممتاز وقوله يجوز ان يكون معلوما
لا يقتضي خصوص هذين النحوين من العلم بل المراد منه العلم في الجملة لانا نقول
بين الدليل على ان الماهية متعقلة بالكنه وكان الحاصل انا نتصور الماهية
بالكنه ونغفل عن تصور الوجود بالكنه وصار حاصل الايراد انه لم لا يجوز ان يكون الوجود
متصورا بالكنه ولم يعلم انه متصور بالكنه بناء على انك لم تتصور الوجود
بالكنه وتحافرنا ظهر ان مراد الشارح بقوله لجواز ان يكون معلوما العلم
بالكنه فلو لم يحمل الجواز على العقلي يلزم التناقض نعم يمكن دفع التناقض
بوجه اخر بعد حمل الجواز على الواقع بان المراد من العلم بالكنه على ما سبق العلم
بالكنه من حيث انه كنهه مع التصديق بانه كنهه والنفي انما يتعلق بهذا المجموع
باعتبار الجزء الثاني والاثبات بالجزء الاول فلا تناقض قوله
لم يوجد ممكن اصلا والاولى ان يقال لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية
لم يكن تلك الماهية ممكنة واما ما ذكره فيرد عليه انه انما يفيد الزيادة
على الماهية في الجملة لا على جميع الماهيات فان قيل بعض المفهومات
قد يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثلا قولنا الكلي كلي والمفهوم
مفهوم والمسلم عدم تحقق المساواة بين حمل الذات والذاتي
على الماهية وبين حمل نقيضها عليها بالحمل الذاتي واما حمل الشيء
على نفسه بالحمل المتعارف لا يساوي حمل نقيضه عليه بذلك الحمل
فذلك غير مسلم ونحن نقول لعل الامكان هو كيفية ذلك الحمل
قلنا النزاع بين الفريقين في عينية الوجود وعروضه يرجع
الى ان موجودية الماهيات هل هي بنفس ذواتها او بعروض الوجود لها
ومعلوم ان الامكان والوجوب والامتناع انما هي في حمل
ما كان الموجودية به اذا تقرر هذا نقول لو كان الموجودية

بعينية الموجود كما هو رأي الخصم كان الامكان كيفية تلك النسبة فيلزم
ان يكون حمل الوجود على الماهية باعتبار العينية مساويًا لحمل نقيضه
عليها بهذا الاعتبار وقد سلمت استحالته واما الحمل المتعارف
وهو الحمل العرضي فخارج عن محل النزاع ولا يكون الامكان كيفية نسبته
الى الماهية فتامل لا يقال بعض المفهومات قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم
والجزئي ومعلوم انها تحمل على نفسها بالضرورة فلم لا يجوز تساوي الحملين
لانا نقول ذلك انما يتصور فيما اذا تعدد الحمل فان اللامفهوم مفهوم
والجزئي كلي بالحمل المتعارف واللامفهوم مفهوم والجزئي جزئي بالحمل الاولي
وفيما نحن فيه لا تعدد الحمل بديهة ضرورة ان حمل الوجود على الماهية
ليس الا حمل واحد متعارف اولان الامكان تساوي الحملين
المتناقضين فلابد فيه من اتحاد الحملين والا لم يتناقضا كما لا يخفى
على المصنف وايضا حمل المفهوم على اللامفهوم والكلي على الجزئي لا يساوي
حمل اللامفهوم على اللامفهوم والجزئي على الجزئي قال الشارح او جزئيتها
وح لم يتوقف حمله على الماهية اه يمكن ان يجعل كلامه فائدة الحكم
والحاجة الى الاستدلال دليلا تاما على زيادة الوجود على الماهيات
اما الثاني فظاهر واما الاول فبان المراد من كون الحمل مفيدا ان لا يكون
بديهيا اوليا فظاهر ان الذات او الذاتي بين الثبوت لما هو ذات
او ذاتي له ثم لا يخفى ان هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل
على التقريرين كما يتوقف على كون الماهية متعقلة بكنهها يتوقف
على كون الوجود متعقلا بكنهه اذ تصور الذاتي بالوجه ربما ينفك
من تصور الذات بالكنه ويكون انتسابه اليها مشكوكا فيه
وتحتاج الى الاستدلال وهذا ظاهر ولم يتعرض له لما قد سبق
ان لا شيء اعرف من الوجود وقوله فضلا عن انتسابها متعلق
بالتقرير الثاني لدليل انفكاك التعقل وهذا الدليل وفيه مناقشة
وهي ان هذا الكلام انما يصح لو ادعى المستدل ان تصور الماهية

مستلزم

مستلزم للتصديق بثبوت الوجود للماهية على تقدير كون الوجود
ذاتيا لها ولم يدعه المستدل بل ما ادعاه هو انه لو كان الوجود
ذاتيا للماهية فاذا تصورنا الماهية تصورنا الوجود وتصورنا النسبة
بينهما فلا نشك فيها ولا نحتاج الى الاستدلال ويمكن ان يقال
هذا بناء على ما قيل ان من خواص الذاتي ان تصور الماهية مستلزم
للتصديق بثبوته لها على ان المعتبر في البين بالمعنى الاخص هذا المعنى
ليظهر الخصوص والعموم بين المعنيين على ما قيل ولما كان المجيب مع المقرر
للدليل يمكن هذا التوجيه من قبله وفيه تكلف قوله
لكن يتوجه النفس اه اراد بتوجه النفس الى ما صدق هو عليه
والتفاتها به اليه على ما صرح به في الحاشية ملاحظته للوجه على الوجه الذي
ينطبق عليه حتى لا يلزم التوجه والالتفات حقيقة الى ما هو مجهول
مطلق حقيقة بل كما ان تمثيل ما صدق هو عليه ومعلوميته بالعرض
على سبيل التجوز كذلك الالتفات والتوجه اليه انما هو بالعرض
وتوضيحه انه كما ان ما صدق عليه الوجه يوجد في الخارج على وجهين
احدهما على نحو يتحد معه ذلك الوجه بالعرض ويصح انتزاعه عنه
كما اذا كان زيد ضاحكا وثانيهما على وجه لا يتحد معه ولا يصح انتزاعه
كما اذا لم يكن زيد ضاحكا كذلك الوجه العرضي قد يوجد في الذهن
على وجه يتحد مع ما صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير
موضوعا للقضية المحصورة والمهملة واياه اراد رحمه الله بالانطباق
الوجه على ما صدق هو عليه وقد يوجد فيه على نحو لا يتحد معه اصلا
وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو المراد
بعدم الانطباق ويتفرع على الخلاف في ان الفرق بين التصور
بالوجه وتصور الوجه بالذات كما هو رأي جمهور المتاخرين
او بالاعتبار كما هو رأي الاستاد تبعا للمتقدمين امور منها
ان الحكم في القضايا المحصورة والمهملة على هذا الرأي على المفهوم

لكن على وجه يسرى الحكم عليه الى الافراد اى بان يكون وجود الوجه فى الذهن
على وجه يتحد مع تلك الافراد بالعرض وعلى الرأى الاول على الافراد
لانها المعلومة المتصورة بالذات على هذا الرأى ومنها ان التعريفات الرسمية
على الرأى الثانى ليست معرفات حقيقة للشئ المعرف بخلاف الرأى الاول
ومنها ان فى الصورة التحديد لا يكفى قبل التحديد معرفة المعرف بالوجه العرضى
ولا بالجنس وحده وبالفصل وحده لانه يلزم طلب المجهول المطلق حقيقة
بل لا بد من تصوره قبله بالاجمال ويطلب بالحد تفصيله لان يصير التصور
التفصيلى وسيلة الى حصول المتصور الاجمالى كما هو المشهور وعلى هذا الرأى
يتحد العلم بالمعلوم بالذات دائما بخلاف الرأى الاول ومما ينبغى
ان يعلم فى هذا المقام ان تصور الشئ بجزئه مثل التصور بالوجه ليس
تصورا حقيقة لان الكل لا يوجد بمجرد وجود الجزء وقد اورد على ما اختاره
من ان اتحاد الذاتيات وحملها عليها بالذات واتحاد العرضيات
معها بالعرض انه يلزم على هذا ان يكون اتحاد الحيوان مع الانسان
وحمله عليه بالذات واتحاد الحيوان مع الانسان بالعرض لا بالذات
وايضا اتحاد الحيوان مع الناطق يكون بالعرض وهو ظاهر وبالذات
ايضا ضرورة اتحاد كل منهما مع الذات بالذات ويمكن ان يقال
الحيوان الذى يتحد مع الانسان انما هو الحيوان بشرط الناطق وهو عين الانسان
والحيوان لا بشرط شئ انما يحمل عليه فى ضمنه وباعتبار نوع اتحاد معه
وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق بشرط الحيوان وهو عين الانسان
واتحاد الانسان انما هو مع الحيوان بشرط الناطق ومع الناطق بشرط
الحيوان ايضا وبما قررنا ايضا يظهر اندفاع الاشكال وفيه تعسف
بل الحق ان يقال المدعى ان اتحاد العرضى مع الذات بالعرض لتغايرهما
مهية وجعلا واتحاد النوع مع الذاتى ليس من هذا القبيل ضرورة
اتحادهما بحسب الجعل بل بحسب الذات ايضا عند بعضهم والسر
فى ذلك ان الذاتيات وان كانت موجودة حقيقة لا مجازا

لكن

لكن ذلك الوجود انما هو للذات اصالة وثبوته للذاتى انما هو بحسب اتحاده
مع الذات فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان بسبب اتحاده
معه فاللازم على هذا ان لو وجد شئ فى الخارج يكون الحيوان تمام مهية
فيكون موجودا اصالة ويكون الانسان صادقا عليه كان الانسان موجودا
بوجوده بالعرض ولهذا لما كان الذاتى موجودا فى الذهن اصالة واستقلالا
كان الذات موجودة فيه بوجوده بالعرض واما اذا كان الذاتى
لا يوجد الا بوجوده يكون للذات اصالة واستقلالا فكيف يعقل
ان يكون الذات موجودة بوجوده بالعرض وهذا وان كان خلاف ظاهر
ما سيجئ مما نقله رحمه الله عن الشيخ من ان التقدم الطبيعة من حيث
هى على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب لكنه
يوافق ما هو المشهور من ان الافراد متأصلة فى الوجود دون الطبائع
ثم لا يذهب عليك ان ايراده رحمه الله على الشارح لا يتوقف على ما اختاره
من ان تصور الشئ بالوجه كان المتصور حقيقة هو الوجه اذ عند تصور الاجزاء
بالوجوه العرضية كان الماهية متصورة بالوجه العرضى ايضا اذ تصورها
ليس الا تصور تلك الاجزاء فلا يكون الماهية متصورة بالكنه
نعم على التحقيق الذى لم يكن الماهية متصورة حقيقة وعلى المشهور
لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه العارض فتأمل ثم لما كان اذا اطلق الوجه
مقابل الكنه فى عرفهم انما يتبادر ما عدا الكنه والمتصور على الاجمال
تصور الكنه فحمل التصور بالوجه فى كلام الشارح على تصور الشئ
حقيقة على سبيل الاجمال بعيد لم يلتفت اليه وجعل هذا وجها آخر
قوله اذ صدق السالبة لا يقتضى صدق العنوان اقول وجه صحة التعليل
ان بناء الكلام على ان المستدل اخذ فى دليله صدق قولنا السواد ليس
بموجود فما ذكره فى جواب صاحب الدليل بقوله لم يكن حكما باجتماع النقيضين
اراد به حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يلزم اجتماع النقيضين فى الواقع
ومن يصح التعليل بقوله اذ صدق السالبة لا يقتضى صدق العنوان

فلا يحصل قضية موجبة صادقة حتى يكون السلب نقيضه وقال الحاصل ان المستدل
استدل بصدق السواد ليس بموجود على نفس العينية وقال لو كان
عينا لكان في هذه القضية الصادقة في الواقع الحكم بالنقيضين
حكما صادقا اي حكمين حكم ايجابي وحكم سلبي نقيضه وليس المراد
الحكمين بالفعل فانه ليس في عقد الوضع حكم بالفعل بل الاعم ويلزمه اجتماع النقيضين
فقال في الجواب انما يلزم لو استلزم صدق السالبة صدق العنوان
ولكن صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان فلا يحصل حكم ايجابي مطابقا
للواقع قيل عليه ليس المقصود اثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع
حتى يقدح فيه كذب احدهما بل المراد ان قولنا السواد ليس بموجود
ليس حكما بالنقيضين ولو كان الوجود عين السواد لزم ذلك اما
على تقدير كون القضية معدولة فظاهر واما على تقدير كونها سالبة
فباعتبار عقد الوضع فانه ايجابي فيكون مناقضا لعقد الحمل الذي
هو السلب والحاصل ان عقد الوضع من حيث انه ايجابي نقيض لعقد الحمل
من حيث انه سلبي واراد بالحكم باجتماع النقيضين اي الحكم بالنقيضين
المجتمعين مجرد ذلك والمناقشة في العبارة بعد ظهور المراد
ليس من داب المحصلين وبما قررنا يندفع اعتراضا آخر وهو ان صدق العنوان
على ذات الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون معنى الموجبة الحاصلة
من العنوان هو ان السواد سواد بالفعل او بالامكان ومعنى السالبة
السواد ليس بسواد بالفعل او بالامكان ولا شك في عدم التنافي
اذ قد عرفت ان المراد بالتناقض بين عقدي الوضع والحمل ليس الا
مجرد كون الاول ايجابيا والثاني سلبيا من غير نظر الى اعتبار الجهة
فيهما على انه يمكن اخذ القضية السالبة دائمة ولا يمنع منع صدقها
على هذا التقدير وحاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد الوضع ليس ايجابا
لعقد الحمل في قولنا السواد ليس بموجود وعلى تقدير العينية يكون كذلك
انتهى ويمكن ان يقال لو قرر الدليل هكذا ولم يعتبر فيه صدق المتناقضين

كما في التقرير الثاني

كما في التقرير الثاني يكون قولك لكنا نعلم انهما ليسا بنقيضين ليس الحمل
من قولك ان الوجود غير الماهية بل هذا اجلى منه اذ عدم التناقض بينهما
من جهة عدم اتحاد المحمول فيهما كيف ونحن نقول بان الوجود عين السواد
وانما التفاوت والتغاير بحسب اللفظ كيف يسلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس عين قولنا السواد ليس بسواد وفي الاول لا تناقض
وفي الثاني تناقض بل نقول باتحادهما مفهوما وحكما ولا يذهب عليك
ان ما نقلنا انه يندفع بما قررنا لا يندفع كما لا يخفى ولاجل هذا حمله رحمه الله
على ما حمله ولم يحمل على ما حمله ذلك القائل وتمسك بحديث الصدق
ولعل الشارح لاجل ورود الايراد على هذا الوجه ذكر الوجه الثاني
وقال او المراد التناقض المصطلح قوله وانما يكون عين قولنا السواد
ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ممنوع قيل لا حاجة في اثبات المطلوب
الى التزام صدق النقيضين بل يكفي ان يقال لنا قضية صادقة في نفس الامر
هي السواد سواد حين هو السواد فلو كان الوجود عينا لكان قولنا
السواد ليس بموجود حين هو سواد نقيضا للقضية الصادقة
لكنا نعلم بديهة ان تلك القضية ليست نقيضا له ويرد عليه بعد ما سبق
انه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق لغوا محضا هذا فان قلت
لما جعلت القضية الصادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد
ضرورية ذاتية يكون قولنا السواد ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا لها
قلت القضية الصادقة انما تصدق ضرورية ذاتية والاطلاق العام
المنافي لها ما هو بحسب الذات اي قولنا السواد ليس بسواد في بعض اوقات
وجود الذات وعلى تقدير العينية يرجع الى ما ذكره وهو ان السواد
ليس بسواد حين هو سواد وصدق ذلك ممنوع بل الصادق
ح هو الاطلاق العام المنافي للدوام الازلي واورد في الايراد
وجهين لدفع لزوم اجتماع النقيضين مآل الاول عدم مراعاة اختلاف الجهة
المعتبرة في التناقض ومآل الثاني عدم اتحاد الموضوع ثم انه بادر في الجواب

الى دفع السؤال الثانى بان فيما ذكرت اعترافا بما ادعيناه ثم اخرجنا الى ما نحن
به الايراد ان معا و بناءه على ان هذا الذى ذكرت من اختلاف الموضوع وعدم
امكان مراعاة الجهة المعتبرة فى التناقض انما هو على تقدير المغايرة واما على
تقدير العينية فلا يمكن انفكاك الوجود عن الماهية لان موجودية الماهية
ح بنفسها وكان مصداق الحمل نفس الذات فلا يتصور انفكاك الماهية
عن نفسها و حينئذ يتلازم الضرورية الازلية والذاتية وكذا نقيضاهما
ولا يكون صدق السلب بالنسبة الى السواد المعدوم اذ لا يتصور
سواد معدوم ح كما لا يتصور انسان ليس بانسان بل انما يكون
بالنسبة الى السواد الموجود فيتحد الموضوع فيهما **قوله** ومن ههنا
تبين ان سلب الشئ عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد قيل لا يخفى ان الوجود
اذا كان عين الماهية الممكنة يكون مفاد الفاعل نفس تلك الماهية
وانه ليس الا ذاته و ح يمكن سلب الشئ عن نفسه بان لا يكون ذلك الشئ
مفاد الفاعل فعلى تقدير الاتحاد مطلقا سلب الشئ عن نفسه ليس بمستحيل
نعم سلب الشئ عن نفسه على تقدير العينية محال اذا لم يكن ذلك الشئ
معلولا لغيره كالواجب وفيه نظر اذ قد تقرر عندهم وسيجئ ان مناط الواجبية
هو عينية الوجود مع القيام بذاته احترازا عن وجودات الممكنات لقيامها
بها فاذا كان الوجود عين الذات وكان قائما بنفسه صار واجبا لذاته
فلا يجوز استناده الى علة وكون الكلام فى الممكنات لا ينفع اذ المقصود
لزوم المحذور على تقدير العينية وصيرورة الممكن واجبا محذور آخر
يرد على هذا التقدير فيكون باطلا لكن الثابت بالبرهان ح نفى عينية الوجود
للماهيات القائمة بنفسها لا القائمة بغيرها كالسواد هذا والاولى
ان يقال النزاع انما هو فى ان السواد هل هو موجود بذاته او بعوض امر
فاذا فرض انه موجود بذاته وان ذاته مصداق الحمل على ما سيجئ كان حمل الوجود
عليه ضروريا ولا يتصور السلب فتامل **قوله** وما قيل فى الجواب
ذكر السيد المحقق فى حاشيته وما قيل من ان سلب الشئ عن نفسه

بحسب الخارج

بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك
بط لان ماله فى الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده فى الخارج
عينه لم يجز اصلا ولا يذهب عليك انه يمكن اختيار الشق الاول ونقول
مراده ان صحة سلب الشئ عن نفسه بناء على تحقق الملازمة بينه وبين سلب الوجود
فلو كان وجوده فى الخارج عينه على ما هو المفروض لم يتصور سلب الوجود
ح حتى يتصور سلب الشئ عن نفسه فان قلت يمكن اختيار الشق الثانى
ويقال الكلام على فرض الاتحاد بين الماهية والوجود وعلى ما هو المفروض
قلت انما يلائم لو كان قول القائل ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج
جائز على هذا التقدير وليس كذلك بل الظاهر من سوق كلامه انه ساق الكلام
على ما يطابق الواقع كما لا يخفى على من نظر واجاد نعم يمكن اختيار الشق الثالث
بان يسلم ان النسبة بين الشئ ونفسه مما لا يتصور ويقرر الدليل
هكذا لا شك فى تحقق قضية هى قولنا السواد ليس بموجود وان النسبة
متصورة ههنا وكيفها والامكان كيفية تلك النسبة فاذا كان الوجود
عين السواد لزم تحقق قضية هى قولنا السواد ليس بسواد وهى تناقض
فتصور النسبة بين الشئ ونفسه وان كان محالا فى نفس الامر
لكنها متحقق على التقدير المفروض ولا يخفى لطف هذا الكلام ودقته
قال الشارح واما عن الثالث فبان يمنع قوله قيل يمكن تقرير الثالث
هكذا انا نعلم انه ليس بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد ليس بموجود
تناقض وانت بما حققنا لك خبير بدفعه ثم ان الشارح لم يتعرض لا يخفى
لقول المصنف والحاجة الى الاستدلال لانه خصه بنفى الجزئية
وحمل الجزء اشتقاقا على الكل ضروريا وهذا الحمل مشترك بين الاجزاء المحمولة
وغيرها **قوله** اقول مرادهم من الوجود الموجود آه لما كان ايراد الشارح
على الادلة الثلثة مبنيا على حمله الوجود على معناه المتبادر اول الوجود
الى الموجود على طريق المسامحة المشهورة فان اطلاق الوجود
وارادة الموجود كثير شايع فيما بينهم حتى كانه صار حقيقة عرفية ثم ذكر لم

شواهد اربعة وقوله فان قلت يتعلق بالاخيرين واعتراف الشـ مفهوم
من قوله فانك اذا قلنا الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذي وجود وههنا بحث وهو انه سلم ان الوجود المتنازع فيه
ليس هو الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه في العربية بالكون وبالفارسية
ببودن لكن نقول النزاع انما هو في الوجود بمعنى مبداء الآثار ومظهر الاحكام
فانه لا شك ان النار مثلا يصدر عنها الآثار ويظهر منها الاحكام
فالنزاع في ان منشأ صدور تلك الآثار ومبداء ظهور تلك الاحكام
هل هو امر زائد على مهية النار عارض لها ام هو عين ماهيتها وايضا كون الموجود
عينا في الواجب مما اختاره السيد السند في توجيه كلام الحكماء حيث
قالوا بعينية الوجود في الواجب وقد زيفه رحمه الله فكيف يذهب
اليه ههنا وقد يقال في توجيه كلامه رحمه وجهان احدهما انه قد تنبه
لورود هذا الكلام وعدل عنه الى ما هو التحقيق واشار بقوله والتحقيق
كذا الى انه قال ما ذكر اولا ليس بتحقيق بل هو كلام جدلي وثانيهما ان عينية الوجود
بهذا المعنى الذي قررتم وهو ان ترتب الآثار بسبب نفس الذات
لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية الموجود بالمعنى الذي
حققه فيما بعد بقوله والتحقيق وقد صرح بهذا المعنى ايضا عند قوله
فيصح ان يقال انه تع فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى ان ما هو من افراده
للماهيات يترتب عليه وح نقول وجه العدول عن عينية الوجود
الى عينية الموجود مع اشتراكهما في عدم الصحة بدون ارتكاب التجوز
على ما ستحققه وصحتهما معه الاستقراء رأيه على ان الامور العامة
هي المشتقات وظاهر التعريفات المنقولة ورعاية ما هو المشهور
من انه تعالى موجود اذ لا يقال في المشهور انه تعالى وجود وان عينية الموجود
بهذا المعنى وهو ان حمل الموجود مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل
ليس قيام المبدا بل نفس خصوصية الموضوع غير ما اختاره السيد السند
في توجيه كلام الحكماء على ما سيظهر بهذا وبيانا دفع ايراد الشارح على الوجوه الثلثة

على هذا التحقيق

على التحقيق ان حاصل التحقيق يرجع الى ان النزاع في كون الموجود عينا
في الواجب يأول الى ان حمل الموجود عليه تعالى مثل حمل الذاتيات في
ان مصداق الحمل ليس قيام مبدأ الاشتقاق بل خصوصية ذات الموضوع
او مثل حمل العرضيات التي مصداق الحمل فيها قيام المبداء وكذا الحال
في النزاع في عينية الموجودات للماهيات وح نقول اذا كان حمل الموجود
على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون الممكن خصوصية ذات الموضوع
كافيا في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا
فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا نقول حمل الموجود عليه يكون ضروريا
مثل حمل السواد عليه ولا يكون مفيدا وكذا قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد لان الموجود المحمول على السواد ح
يكون بمعنى الوجود القايم بنفسه وبما قررنا يندفع ايراد آخر اورده على قوله
ولا نفكاكهما تعقلا بتوجيه ذكره المحقق الشريف قدس سره وبرد على قوله
وفائدة الحمل ايضا وهو انه لو تم الدليلان لزم مغايرة الوجود لنفسه
اذ حمل الموجود على الوجود لما كان معركة للآراء فيصير محلا للشك والتردد
ويكون مفيدا وذلك لما عرفت ان الدليلين انما دلا على ان حمل الموجود
على الماهيات ليس مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل نفس خصوصية الموضوع
بل مثل حمل العرضيات التي يكون مصداق الحمل فيها قيام المبداء فاللازم
ح كون حمل الموجود على الوجود من هذا القبيل اي مثل حمل العرضيات
ويلزم منه انه لو وجد الوجود كان موجودا بعروض الوجود ولا محذور
فيه كما في سائر العارضة لنفسها هذا ثم حقق ان ما اشتهر عنهم
من ان ذات الواجب فرد من الوجود المطلق وان الوجود الخاص
عين في الواجب فهو قول مجازي وهذا الكلام منه مبني على ان مبداء الآثار
ليس مفهوم لفظ الوجود بل لازمه المساوي له كيف لا وهذا المفهوم
ليس مفهوما مصدريا ولا حاصلا بالمصدر كما لا يخفى واذا لم يكن الوجود
الخاص عينا في الواجب ولا يكون الواجب فردا له حقيقة فلم يكن الخلاف

الموجود عليه ايضا حقيقة اذا اريد الموجود بوجود يترتب عليه آثار الواجب
واحكامه لان الموجود ان كان بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا على
ما يتبادر من اللغة فظاهر لان الوجود الذي يترتب عليه آثاره
واحكامه تعالى ليس هو الوجود المطلق ولا حصة القائمة به تعالى حقيقة
بل نفسه ولا يتصور القيام الحقيقي هنا على ما عرفت وان اريد به
ما قام به الوجود بالمعنى الاعم اى ما قام به الوجود قياما حقيقيا او مجازيا
بمعنى عدم قيامه بالغير فلانه لما يكن ذاته فردا للوجود المطلق فلم يصدق
عليه انه عين الوجود القايم بالنفس واما حمل الموجود المشتق من الوجود
المطلق عليه تعالى فعلى سبيل الحقيقة قوله لو كان زائدا على الماهيات
لكان صفة قائمة بها فان قلت سيجئ فى كلام الاستاد ان ذوق المتالهين
ان الوجود بمعنى منتزعا قائم بنفسه يكون عين الواجب وموجودية باعتبار
انه عين الواجب القائم بالنفس وموجودية ساير الموجودات
بعلاقة تكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا ان حقيقة تلك العلاقة
غير معلومة لنا وايضا يقال فى اللغة ماء متشمس وزيد متمول الى غير ذلك
قلت لعل هذا الدليل مع هؤلاء القائلين بان موجودية الماهيات
بقيام الوجود وعروضه على انه لا يندفع اصل الدليل بهذا المنع اذ على
تقدير القول بالعلاقة نتردد ونقول علاقة الوجود اما بالمهية الموجودة
او المعدولة الى آخر ما قرع قال الشارح غاية ما فى الباب انه يلزم تقدم المهية
على الوجود بالذات اقول اراد بالوجود الوجود الخارجى لان الظهر
لا يقول الا به وايضا لو كان الكلام فى الوجود المطلق او مطلق الوجود
كيف يصح قول الشارح انه لو كان عروض الوجود فى الخارج يلزم ان لا يكون
معروض الوجود المهية من حيث هى بناء على ان ثبوت الشئ للشئ فرع
ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بخلاف
ما لو كان عروضه لها فى الذهن واذا تقرر ان كلامه فى الوجود الخارجى
فيتقدم المهية على الوجود بالذات لا يقتضى تقدم المهية من غير اعتبار الوجود

معها اصلا

معها اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا مخالف للمقدمة المشهورة
التى ذكرها كما اشرنا اليه فلا يرد فى هذا المقام ان تقدم المهية
بالذات على الوجود لا يدخل فى شئ من التقدمات اذ لا مجال ههنا
الا للتقدم بالطبع وما فيه التقدم فيه الوجود على ما سيجئ صرح
به الشيخ نعم يتوجه ان يقال المهية المعروضة لما تقدمت بحسب الذات
كما اعترف به ففى هذه المرتبة التى لها تقدم على الوجود يلزم ان لا تكون
موجودة ولا معدومة فى الخارج فيلزم ارتفاع الوجود الخارجى
والعدم الخارجى عنها فى هذه المرتبة وهل هذا الا ارتفاع النقيضين
ويحتاج الى ما حققه الاستاد من جواز ارتفاع النقيضين
بحسب المرتبة على ما سيجئ مفصلا قوله ضرورة ما لم يكن الشئ موجودا
فى الخارج لم يصح انضمام وصف اليه فى الخارج ولا كونه فى الوجود الخارجى
بحيث يصح منه انتزاع الوصف ولا يتوهم من ظاهر هذه العبارة
ان وجود الموصوف مقدم على الاتصاف مطلقا سواء كان من قبيل الانضمام
او الانتزاع اذ قدم منه وسيجئ ايضا انه لم يقل بقاعدة الفرعية
بل يقول بان ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوت المثبت له فى ظرف الاتصاف
واراد بالاستلزام امتناع الانفكاك ان حمل للمعية كما يصرح
فى بحث الحمل وكان قوله ولا شك ان هذا المعنى يستلزم
وجود الموصوف اشارة الى ما ذكرنا قوله ولكن فيه نظر حكمى
وجه النظر على ما نقل عنه ان الهيولى طبيعة جنسية ما لم ينضم اليه
الصورة لم يتحصل فكيف يتصور تقدم تحصلها على انضمام الصورة
اليها وتقدمها عليه من حيث الوجود الخارجى واللازم ليس
سوى تقدم الوجود على التحصل وهذا مما لا محذور فيه كيف وسيجئ
فى كلام الشيخ على ما نقله رحمه الله ما يشعر بتقدم الوجود على التحصل
والتشخص حيث قال الحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشئ الطبيعى
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من وجوده الطبيعى

تقدم البسيط على المركب فهو الذي تخص وجوده بانه وجود الآتي
لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة
وعوارض وهذا التشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة
الجزئية وقال رحمه الله هناك ولقد تكرر في كلامه تقدم الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب
وتفصيل المقام ان الهيولى يتصف بالصورة الشخصية وبماهية الصورة
وكل من الاتصافين انما هو بحسب الخارج ووجود الهيولى في نفسها
متقدم على الاتصافين ومتأخر عن وجود الصورة المأخوذة
من حيث هي ولكن كان متقدما على وجود الصورة الشخصية
من حيث الوجود واللازم تقدم الطبيعة من حيث الوجود
على الطبيعة الشخصية ولا فساد فيه على ما حققنا آنفا وعند هذا
ظهر معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة
تحتاج اليها في التشخص وما ذكره الاستاد في معنى هذا الكلام
مأخوذ من المحاكمات وقد تكلمنا عليه في بعض تعليقاتنا عليها
فان اردت الاطلاع على زيادة البسط والتفصيل فعليك
بالرجوع اليها قوله والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة
من حيث انها صورة سيجيء ان كل صفة من شأنه الوجود العيني
فاتصاف الموصوف به انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا
ولا شك ان الصورة صفة عينية فلا يمكن اتصاف الهيولى
بها في الذهن وايضا لو اتصف الهيولى بها في الذهن وقد
اتصف بها في الخارج ايضا لكانت الصورة من لوازم المهية
فتكون اعتبارية لما سيجيء ان لوازم الماهية امور اعتبارية ولكنا
في الآخر قال اللهم الا ان يقول ان الهيولى اتصف بالصورة
اتصافا ذهنيا اختراعيا بحيث لا يترتب عليه الآثار فان ذلك
جائز على ما سيجيء وح يتوجه ان الاتصاف الذهني الاختراعي

كيف

كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج ضرورة ان هذا الاتصاف
ليس في المبادي العالية وقوله فيكون الهيولى قد تصورت
معناه ان الهيولى صارت ذات صورة ما في الذهن فوجد
في الخارج ووجدت في الخارج فصارت ذات صورة معينة.
وقوله واما ثانيا النقض للدليل المذكور بانه يلزم منه عدم اتصاف المهية
بالوجود مطلقا وقوله كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو ظ
واما في ذهن آخر لم يرد به اتصاف المهية في ذهن زيد مثلا بالوجود
يتوقف على الوجود في ذهن عمرو حتى يتوجه ان اتصاف الشيء بالشيء
في كل ظرف يتوقف على وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
بل المراد ان اتصاف المهية بالوجود مثلا في ذهن زيد مثلا انما هو
في ذهن عمرو ويتوقف على الوجود في هذا الذهن والحاصل ان ظرف
هذا الوجود عين ظرف الاتصاف بذلك الوجود والاتصاف في كل ذهن
بالوجود في ذهن آخر يتوقف على الوجود في ذهن كان ظرف الاتصاف
وهكذا ولا يخفى ان هذا انما يصح لو كان المراد من قولهم ثبوت الشيء للشيء
يتوقف على ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ان ظرف الاتصاف
ظرف لنفس ثبوت المثبت له اما لو كان المراد ظرف الاتصاف
المثبت له بالثبوت فلا لكن الحق هو الاول لان اتصاف الجسم
بالبياض مثلا في الخارج موقوف على وجود الجسم في الخارج ولا يتوقف
على ثبوت الوجود للجسم في الخارج لا يقال قوله فاذا توقف اتصافه
بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق يدل على ان ما يتوقف
عليه الاتصاف بكل صفة هو الاتصاف بالوجود لا نفس الوجود
فقط لانا نقول نعم لكن الكلام في ان الاتصاف بكل صفة في ظرف
يتوقف على الاتصاف بالوجود في ظرف الاتصاف ولا يخفى ان ما ذكره
لا يدل عليه ثم لا يرد على قوله وان كان بين الوجودات ترتب
ان الترتب بين الوجودات يكفي لبيان استحالة ترتب تلك الاذهان.

اذ يترتب الوجودات يترتب الاذهان ترتبا بالعروض ومثل هذا الترتب
يكفي لتحقق الامتياز بينها بالاولية والثانوية واجراء برهان التطبيق
فيها لان تلك الوجودات لما كانت اعتبارية لم يتحقق بالفعل الا المتناهي
منها فلم يتحقق الترتيب الا بين اذهان متناهية من جملة غير المتناهي
نعم يرد عليه ما اورده رحمه الله في بعض تعليقاته انا اذا اسقطنا واحدا
من تلك الجملة كان الباقي جملة غير متناهية ويكون جزءا للجملة الاولى
ثم اذا اسقطنا واحدا من الجملة الثانية كان الباقي ما هو جزء للجملة الثانية
وكانت غير متناهية ايضا وهكذا حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية
ولا يتوهم ان تحقق تلك الجمل الغير المتناهية التي كانت اجزاء للجملة الاولى
يتوقف على الاسقاطات الغير المتناهية ولا يمكن اعتبارها كلها لان
تحقق الكل واجزائها لا يتوقف على الاسقاط بل الاسقاط انما هو
للايضاح فتأمل وقوله لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي
ليس المراد منه ان الوجود الذهني قد يتحقق في غيره كالعلم الحضوري
حتى يتوجه انه غير مطابق للواقع بل المراد منه انه لما كان الوجود الذهني
مخصوصا بالعلم الانطباعي ولم يتحقق في غيره هذا قلت على قوله
اذ لا يمكن ان يقال ان اتصاف المهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها
قبله بالوجود ان اللازم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا
بالاتصاف بالخاص ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه ان يكون الاتصاف
بالمطلق مسبوقا بنفسه اما اولا فلان اتصاف الجسم باللون بواسطة
اتصافه بالبياض مثلا فان حمل العالي على الشيء بواسطة حمل السافل سواء
كان الحمل مواطاة او اشتقاقا فان حمل الملون على الجسم بواسطة حمل الابيض
عليه واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجود المطلق عرضيا لافراده ولا شك
ان الاتصاف بالمعروض مقدم على الاتصاف لعارضه كما ان وجود المعروض
في نفسه مقدم على وجود العارض في نفسه قلت لو كان الاتصاف بالمطلق
مغايرا للاتصاف بالخاص مسبوقا به لزم ان تكون المهية موجودة بوجود

المطلق

المطلق والخاص معا بل الاتصاف بالخاص هو عين الاتصاف
بالمطلق وسيجيء هذا في الشرح فتأمل ثم قال ان هذا اي ما ذكر في جواب
لا يقال كلام جدلي بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف وهو ان اتصاف
شيء بصفة قد يكون باعتبار ان هذا الشيء في الخارج او في الذهن
بحيث يصح انتزاع الصفة منه فيه واما كان الكلام جدليا
على هذا الاصل لانه لا شك انه كما يصح انتزاع الوجود الخاص عن المهية
يصح انتزاع المطلق منها من غير نظر الى خصوص الفرد وقد مر ان هذا
هو الاتصاف وتوضيح ما افاده في التحقيق ان اتصاف المهية
بالوجود المطلق ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض بان يكون مصداق الحمل
فيه الجسم والبياض القائم به بل ليس في الخارج ههنا
سوى الهوية العينية وهي مصداق الحكم ومطابقته ثم العقل
بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به فاتصاف المهية
بالوجود انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن لا على وجه الاختراع
كما اختاره السيد بل على وجه يطابق نفس الامر وذلك لان الاتصاف
عنده ينقسم ثلثة اقسام احدها ان يكون الموصوف والصفة
موجودين بوجودين متغايرين في الظرف المذكور كالجسم
والبياض وثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف المذكور
بل يكون الموصوف وحده موجودا فيه بحيث يتقدم تحصل الموصوف
في ذلك الظرف على الصفة ومن هذا القبيل حمل العمى على زيد
وحمل الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف
وحده موجودا فيه ولا يكون الصفة موجودة فيه بوجود
مغاير لكن لا بحيث يتقدم تحصله في هذا الظرف على الصفة
ومن هذا القبيل حمل الذاتيات وحمل الوجود وجميع هذه الاقسام
من قبيل الاتصاف بحسب نفس الامر عنده وصرح به فيما بعد
ولما كان التحقيق يتوقف على الاطلاع فحري بناي قوله

مصداق الحكم ماه (?)

مصداق الحمل

ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير ملحوظا بذلك العارض
هذا المعنى الذي عبر عنه سابقا بامتياز الماهية عن ذلك العارض
في ظرف الاتصاف وليس المراد بالامتياز وعدم الخلط
ما هو المتبادر منه والا لزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى في الخارج
ضرورة انه لا امتياز بين زيد مثلا والعمى في الخارج كيف والامتياز
الخارجي بين الشيئين يقتضي ان يكون لكل من المتمايزين تحقق
في الخارج بما يمتاز عن الآخر بل اراد بعدم الخلط والامتياز
ان لا يكون تحصل المعروض وتقومه في ظرف العروض والاتصاف
بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن
تحصل الماهية في الخارج بدونه فلهذا لم يجز اتصاف الماهية
بالوجود الخارجي وهذا المعنى الذي ذكرناه يستفاد مما ذكره
في بحث اعادة المعدوم حيث قال اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بداهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه
في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود
الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها
مع انحفاظ وحدة الذات ولا وحدة لها الا باعتبار الوجود
انتهى فان قوله اذ نسبة الوجود الى الماهية اه يدل على
ان المراد بالعينية في الخارج ليس معنى يتناول سائر الاعتبارات
بل ما ذكرناه من انه لا يمكن تحصل الماهية بدون الوجود كما لا يخفى
قوله فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض عن هذا الاعتبار
فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به قد يقال لا يخفى
على احد ان التعري عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار
ليس بحسب نفس الامر كيف وقد صرح في بحث الماهية
بان التجرد عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بمحض

اختراع الذهن

امتناع صح

اختراع الذهن واختراعه ونحن نقول لما كان اتصاف الماهية
بالوجود في نفس الامر وظاهر ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر
يقتضي عدم الخلط والتعري عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمحض
اختراع الذهن والاولى ان يقال اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر
في ظرف يعتبر الذهن الماهية مجردا عن ذلك الوجود الخاص وان كان
موجودا بنحو آخر من الوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بذلك النحو في نحو آخر
وهكذا او لا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لا يقال
فيلزم توقف الاتصاف على الاعتبار المذكور لانا نقول لا محذور فيه
فان موجودية الماهية في ظرف ليست بعروض الوجود لها فيه ولهذا
قال المصنف فزيادته عليها في التصور نعم يرد عليه ان اتصاف الماهية
بالوجود المطلق في نفس الامر مع انه لا يكون الماهية مجردة بقي ان نذكره
قال فيما بعد لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود
الذهني ولا في الاتصاف بالفوقية والعمى مثلا بحسب الوجود الخارجي
اذ الوجودان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء نقول
وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا واعمى
لكن في نفس الوجود اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط
في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه
ولو اكتفى بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجودة بذلك الوجود
لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج
لانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه
ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود
ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض
وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوط بالوجود الخارجي

وكذا فى الوجود فى نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا فى الوجود العقلى
مخلوطة بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشئ من العوارض
فهو فى هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار
فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجودها بحسب
فى نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود يتقدم على سائر الاتصافات
فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظ ان النحو لا تقدم له على نفسه
والاتصاف بهذا النحو فى هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى
وعلى ما ذكرنا فتحقيقه جواب على رأيه ولا يصح جوابا عن قبل الشارح
ومن يحذو حذوه ممن يقول بقاعدة الفرعية ويمكن توجيه كلامه
على هذا الرأى بانه لما كان اتصاف الماهية بالوجود باعتبار العقل
فما لم يصفها العقل بالوجود لم تكن متصفة به فح يلزم على قاعدة الفرعية
تحصل الماهية قبل ان يصفها العقل بالوجود ولا محذور فيه
لان تحصل الماهية ليس باتصاف الماهية بالوجود بل بتأثير الفاعل
اياه فتأمل فيه لا يقال لا يجوز اتصاف الماهية بالوجود فى العقل
بوجوه اربعة الاول انه يلزم ان يكون الماهية فى الذهن موجودا
خارجيا الثانى انه اذا لم تكن الماهية متصفة بالوجود الخارجى
فى الخارج كان الوجود الخارجى مسلوبا عنها فى هذا الظرف
الثالث انه يلزم توقف موجودية الماهية فى الخارج على تعقل ذلك
الشئ ووجود مهية فى العقل الرابع انه اشتهر بينهم ان تأثير الفاعل
فى الاتصاف بالوجود فيلزم توقف التأثير على تعقل الماهية
وحصولها فى الذهن وهذا مع انه خلاف الضرورة والظاهر
مخالف لرأيهم لان التأثير فى المعلول الاول حصل اولا ثم
حصل الوجود الذهنى لان علم الواجب عين ذاته ولا ارتسام
للصور العلمية فيه عندهم لانا نجيب عن الثلثة الاول
بان بناءها على توهم تحصل المهية بالاتصاف بالوجود الخارجى
وليس كذلك

وليس كذلك لما مر آنفا ان تحصلها انما هو بتأثير الفاعل اياها وعن الرابع
بان هذا الايراد وارد على من قال بان اثر الفاعل هو الاتصاف سواء
كان الاتصاف ذهنيا او خارجيا ضرورة ان التأثير لا يتعلق بالمعدوم
المحض فلا بد له من تحقق اما فى الخارج وانه بط لما تقرر عندهم ان الاضافات
غير موجودة فى الخارج او فى الذهن فالمحذور لازم قوله واذا كان
ثبوت الحيثية لها فى الذهن اه اقول ان كلام السيد قدس سره بنطه
يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يكون الوجود قائما بالمهية الموصوفة لتلك الحيثية
فى الذهن الثانى ان يكون قيام الوجود بها مشروطا بالحيثية العارضة فى الذهن
الثالث ان يكون الوجود قائما بالمهية المحيثة بالحيثية المذكورة بمعنى
ان قيام الوجود بها فى ظرف عروض الحيثية لها وظرف عروضها هو الذهن
فظرف القيام ليس الا الذهن اما المقدمة الاولى فلان معنى قيام الوجود
بالمهية من حيث هى عند التحقيق ليس الا هذا واما الثانية فلان عروض الحيثية
للمهية لو كان فى الخارج لكان مشروطا بالوجود الخارجى بناء على قاعدة الفرعية
مع ان عروض الحيثية متقدم على عروض الوجود الخارجى فيدور ثم
اقول لا يخفى انه على الوجهين الاولين يتوجه المنع الذى ذكره الشارح
واما النقض بالعوارض الخارجية فلا يرد على شئ من الوجوه الثلثة
لان مدار الكل على ان عروض الحيثية بالقياس الى الوجود والعدم
انما هو فى الذهن وهذا لا يتم فى العوارض الخارجية لان الجسم
لا يشترط البياض موجود فى الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو
فى تلك المرتبة السابقة متصف بالحيثية بالقياس الى البياض
وعلى ما قررنا الوجه الثالث ظهر اندفاع المنع منه ايضا وكان بناء كلام الشارح
على توهم ان عروض الحيثية سواء كانت معتبرة بالقياس الى الوجود
والعدم او بالقياس الى العوارض الخارجية فى العقل لان تلك الحيثية
ساوق للاطلاق والكلية فاورد النقض بالعوارض وحمل كلامه
قدس سره على احد الوجهين الاولين فاورد المنع لما كان المحمل الصحيح

للعلامة قدس سره هو الثالث الذي يندفع به المنع والنقض معا كما
عليه الاستاد واراد بقوله فالمهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن
ان المهية المعروضة لتلك الحيثية من حيث كونها معروضة لها لا تكون
الا في الذهن واراد بقوله فما ثبت لها ليس تلك الحيثية لا يزيد
عليها الا في الذهن ان ما يعرض لها من حيث يعرض لها الحيثية
انما يعرض لها في الذهن ويرجع الى ما ذكرناه وانما اورده هكذا رعاية
لظاهر تقريره قدس سره واراد بقوله لا نعرضها من حيث انها
جزئية ان عروضها ليس من حيث عروض الجزئية اي ليس عروضها
في ظرف عروض الجزئية ولم يتعرض في دفع النقض المنع كون عروض الحقيقية
بالقياس الى البياض ومقابله في الذهن صريحا بل اكتفى به عن سنده
حيث قال لان الجسم لا بشرط البياض اه لان الجسم لا بشرط البياض
لو كان موجودا في الخارج لوجود سابق على وجود البياض وعروضه
فيكون عروض الحيثية له في الخارج ثم صرح بالمنع في الحاشية الثانية
وبين الفرق بين الوجود والعوارض الخارجية واراد بقوله
فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج ان المهية من حيث
كونها معروضة لتلك الحيثية غير موجودة فيه وقوله فلا يثبت لها
من تلك الحيثية معناه فلا يثبت لها من الجهة المذكورة اي من حيث
كونها غير موجودة في الخارج او من حيث انها غير موجودة في الخارج
الا بالوجود العارض فالحيثية ههنا بمعنى الجهة والعلة وعبر عن الحيثية
المذكورة بقوله حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة وهذه العبارة
مشعرة بان المراد من الحيثية التجريد اي الاخذ بشرط لا شيء
وقد مر ان الاخذ لا بشرط شيء على ما صرح به ولعل المراد بكونها
لا موجودة ولا معدومة كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم
وانما عبر عن المقال بهذه العبارة اشعارا بان الماهية في مرتبة
عروض كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم يعرض لها كونها لا موجودة

ولا معدومة

ولا معدومة لان تلك المرتبة هي مرتبة تقدم المعروض على العارض
ولتوجيه ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة ان نقيض الوجود في مرتبة
سلب الوجود في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود الوارد
عليه السلب واذا جعلت ظرفا للسلب الوجود اي العدم لم يصح لان (تلك المرتبة)
مرتبة علية الوجود فكما ان الوجود لم يكن في تلك المرتبة والا لكان الشيء
علة لنفسه كذلك عدمه لا يكون في تلك المرتبة والا لكان الشيء
موقوفا على نقيضه هف اذ معلوم بديهة لا يتحقق علاقة العلية
بين الشيء ونقيضه وقد يقال لو تحقق عدم المعلول في مرتبة وجود علة الوجود
لتحقق وجود المعلول في مرتبة عدم علة العدم فيلزم ان يكون حركة المفتاح (علة العدم ماه)
في مرتبة عدم حركة اليد موجودة هف واراد بالبعض في قوله
والامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس لبعضها
في مرتبة الاخر وجود ولا عدم اي بعض كان اي ليس لشيء منها في مرتبة الاخر
وجود ولا عدم ايضا وهذا بخلاف الامور التي بينها علاقة المعية
بان يكونا معا في علية شيء واحد او في معلولية شيء واحد فان كلا منهما
موجود في مرتبة وجود الاخر ومعدوم في مرتبة عدم الاخر وبخلاف الامور التي
بينها علاقة التقدم والتاخر فان المتاخر وان لم يكن موجودا في مرتبة
وجود المتقدم اذا كان التقدم باعتبار الوجود ولا معدوما في مرتبة عدمه
اذا كان التقدم باعتبار العدم لكن المتقدم يكون موجودا في مرتبة
وجود المتاخر ومعدوما في مرتبة عدمه قوله لزم الدور قد يقال
وايضا ان كان المراد بمبدأ الاثار ان يكون المتصف به مؤثرا فاعلا
بالنسبة اليها اتصف بالوجود الخارجي للهيولى لما تقرر عندهم
ان الهيولى ليست فاعلة ايضا وان اريد ما هو اعم منه انتقض
بالوجود الذهني للعلة الغائية ويمكن ان يجاب بان المراد الاول
لكن يراد بمبدأ الاثار الخارجية ما يكون من شان نوعه ان يكون الموصوف به
فاعلا فيدخل وجود الهيولى اذ من شان نوع الوجود الخارجي ذلك

وبما ذكرنا من ان المراد بمبدا الآثار ما يكون من شأنه ان نوعه ذلك اندفع المناقشة
بلزوم الدور والتسلسل ايضا وان كان يندفع ايضا بان يراد ما يكون
من شأن نفسه ذلك ولا ينتقض بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
اذ التحقيق ان لا تاثير للعدم ولا يكون العدم مبدأ التأثير بل تاثير العدم
راجع الى نفي تاثير الوجود على ما مر منا الاشارة اليه فلتذكر والمناقشة
هي انه لا معنى للاستتباع الخارجي الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار الوجود
الخارجي ولما كان هذه الدعوى غير بينة امكن للموقف منعها عبر عن الايراد
المبني عليها بالمناقشة **قوله** نعم معنا ما الحكم اراد بالذهنية ما ليس
خارجيا فلا يرد لزوم المصادرة ولو كان معناه ما ذكر لا يندفع ايضا
ما يقال انه لا يلزم كذب الحقيقية التي انحصر افراد عنوانها في الخارجية
مثل كل موجود خارجي كما مر لكن ليس كذلك اذ الحقيقية لم يرد
بهذا المعنى وللمناقشة مجال **وقوله** في حاشية الحاشية وهو مناف
لما سيذكره الشارح من قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما
قضية حقيقية صادقة محل تامل اما اولا فلان للشارح ان يحمل الحقيقية
في هذا التوجيه على غير ما حمله اولا واما ثانيا فلان له ان لا يعتبرها
كليا بل جزئيا ويكفي في جزئيتها صدق الحكم على الافراد الذهنية
فقط ويرد على التوجيه المرضي عنده ان غاية الكلام ان اعتبارهم
القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على انهم ذهبوا الى الوجود الذهني
واعتقدوا ثبوته وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم
وذهابهم ليس دليلا بل الكلام في طلب علة ذهابهم عليه وبما قررنا
ظهر ما في التوجيه الاول من الشارح ويحتاج في دفعه الى التكلف
فتامل وايضا انهم اعتبروا الدائمة بعد الضرورية مع ان عندهم
ان الدائمة لم تنفك عنها الضرورية الا ان الدائمة اعم منها
بحسب المفهوم وجعلوا الاعمية بحسب المفهوم كافية هناك
في اعتبار الدائمة بعد الضرورية فلم لا يكون الاعمية الحقيقية

بالنسبة

بالنسبة الى الخارجية بحسب المفهوم كافية في اعتباره على حدة
وقوله بالكلية اشارة الى انه يرتفع الحقيقية مطابقا لا خصوص
الموجبة الكلية **قوله** فلا يصدق السالبة هف في هذا التوزيع
نظر اذ من قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود الموضوع يقول
لو كان ج معدوما فانما تكذب الموجبة كلها وتصدق سوالبها
فكما تكذب الموجبة السالبة المحمول وتصدق سالبتها تكذب
الموجبة المحصلة وتصدق السلب البسيط **قوله** واخرج عنه
ان يكون محمولا ولو سلم انه لم يخرج فنقول انها داخلة في المعدولة
لصدق تعريفها عليها **قوله** كما في السالبة المحمول من التفصيل فيه
مسامحة اذ ما ذكر في تفسيرها وهو قولهم ج نيست ب است وما
صرحوا من انا نرجع ونحمل ذلك السلب على الموضوع يدل ان
على ان محمول السالبة المحمول يشتمل على امر زائد على محمول المعدولة
وهو النسبة السلبية فالفرق بينهما اي بين محموليهما ليس بالاجمال
والتفصيل اذ الفرق بالاجمال والتفصيل انما هو بحسب الملاحظة
لا بنفس المفهوم وهو حمل كلامه على الظاهر ولم ينبه على فساده
بل مشى اثره **قوله** والمحمول الذي يعتبرونه نفي ذهني لا يتوهم المخالفة
بين هذا وما يذكره من ان الربط الثبوتي يقتضي ذلك ولا مدخل
لخصوصية المحمول في ذلك وهو ظاهر **قوله** يقع على الموجود
والمعدوم اراد بالموجود الموجود الخارجي وبالمعدوم المعدوم الخارجي
كما هو الظاهر وهذا على تقدير ان يؤخذ غير عادل بمعنى السلب
لا بمعنى عدم الملكة وقوله او لا يقع الا على الموجود مبني على انه
بمعنى عدم الملكة اذ ح يصير من قبيل العوارض الخارجية كالعمى
قوله والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع ليس المراد
ان هذا الحكم مختص بالسالبة المحمول ولا يجري في المعدولة كيف
وقد عرفت ان السالبة المحمول داخلة في المعدولة عنده

ولا ان المساواة بينهما متحقق بالتفصيل الذي ذكره حتى يرد ان السالبة
المحمول الخارجية يساوي السالبة الخارجية عندهم ولم يثبت
ذلك بما ذكره بل لم يصح ذلك عنده هذا الغير يرد عليه انا اذا حكمنا
في القضايا السالبة على افراد العنوان التي لم يتحقق في نفس الامر
اصلا كشريك الباري والنقيضين المجتمعين مثلا يصدق السالبة
دون الموجبة السالبة المحمول والا يلزم تحقق افرادها في نفس الامر
ضرورة ان صدق الموجبة المحصورة يستدعي وجود افراد العنوان
ولا يكفي وجود العنوان فيها فلم يتحقق المساواة بينهما مطلقا
نعم يمكن صدق الموجبة الحقيقية ههنا كما سيجي لكنه غير المبحث
اذ مساواة الموجبة الحقيقية بهذا المعنى وهو ان يكون الحكم فيها
على جميع ما هو فرد العنوان سواء كانت متحققة في نفس الامر وسواء كانت ممكنة
التحقق فيها او لا بل فرضيا فمسلم عند الكل بناء على ان تلك الموجبة
لا يقتضي وجود الموضوع اذ بعضهم ذهب الى انها حملية صورة شرطية معنى
وبعضهم الى انها حملية حقيقية لكنها حملية فرضية مساوية للشرطية
والجواب كما اشار اليه في الحاشية الجديدة ان المدعى المساواة
بين الطبيعة السالبة والموجبة السالبة المحمول لا المساواة بينهما
مطلقا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف وعلى ما نقلنا يكون
حاصل الجواب السؤال المصدر بقوله فان قلت ان المساواة
بالمعنى الذي حررت لا يدفع النقوض المودودة على قواعدهم فيلزم
ورودها فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه آخر وهو ان يؤخذ الموجبة
حقيقية وقد عرفت ان المراد من الحقيقية ههنا هو الذي ذكره الشارح
في التوجيه الثاني لكلام المصنف فان قلت انهم صرحوا بانه لا بد
في الحقيقية من ان يكون الحكم فيها على الافراد التي يمكن صدق العنوان
عليها حتى تصدق كلية فالحقيقية التي اعتبرتم لا تصدق كلية فلا تدفع
النقوض لان دفعها موقوف على صدقها كلية في الجواب انه يمكن تصحيح

صدقها

صدقها بتخصيصات اخر غير ما ذكروا بان يقيد افراد الموضوع مثلا بان لا يكون
منافيا للمحمول قال الشارح هذا جواب عن استدلال المنكرين
آه ورود هذا الاستدلال مبني على مقدمتين مسلمتين عند القائلين
بوجود الاشيا في الذهن احدهما ان كل متصور فهو موجود ذهني
وثانيهما ان للموجودات الذهنية قياما بالذهن كما صرح جوابه
فلا يرد النقض بوجود الاشيا في الزمان والمكان بل بوجود الاشيا
في الخارج ايضا وقوله اورد معناه ينقول من الراس آه قال الشارح
وكذا اتصاف ما يمنع البرودة آه وايضا اذا لم يكن هناك اتصاف كما مر فلا يلزم
اجتماع المتضادين في محل واحد واراد بقوله فمعنى الحرارة يمتنع حصولها
في الذهن ان الحرارة باعتبار الوجود العيني يمتنع حصولها في الذهن
فلهذا الحال فلم قلتم ان الذهن كذلك اي الحرارة باعتبار الوجود الذهني
يمتنع حصولها في الذهن وتضاد البرودة الذهنية قوله كما قرره
صاحب هذا الجواب في العلم حيث قال في حاشية المطالع العلوم
قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلقت علما مخصوصا فان ذلك العلم
حاصل في الذهن بذاته وقد يوجد فيه لا بذواتها بل بصورها
كما اذا تصورت علما قبل ان تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن
على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني فهو باعتبار الوجود الثاني
علة له باعتبار الوجود الاول ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود
الذهني الى الخارجي انتهى قيل يمكن ان يوجه كلامه قدس سره
بوجه آخر وهو انه لما تشبث المعترض بالعوارض الخارجية
اجاب بما ذكر ويعلم الجواب اذا تشبث بلوازم الماهية
فلا يحتاج الى ارتكاب التأويل في كلامه قدس سره لكن الاول
منه ادق قوله في الحاشية وتفصيل هذا المنع اه حاصله
على ما يفهم من الحاشية الجديدة ان منشأ الاتصاف هو الوجود
في نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او الذهن

لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال
فربما يورد ههنا بان يقال لا شك انه عند تصور الاربعة يكون الزوجية
موجودة في الاربعة بنفسها اى لا بصورتها ومعلوم ان هذا الوجود
ليس في الخارج فيكون في الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة
بنفسها في الذهن وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم المحذور
وحاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة بنفسها في شئ لا يوجب
اتصاف ذلك الشئ بها بل الموجب للاتصاف هو وجود الصفة
في نفس الامر في المنتزع عنه والزوجية من الاربعة الموجودة في الذهن
لا من الذهن وانت خبير بان هذا الجواب لا يدفع الايراد عما ذكره
في اصل الحاشية اذ مداره على ان الموجب للاتصاف هو الوجود
انما ينتزع بنفسه وقد لزم للزوجية بالنسبة الى الذهن على ان تحقق الانتزاع
هي الاتصاف كما صرح به فيما قبل فمرجع الكلام الى ان موجب الاتصاف
هو الوجود في الموصوف لا في غيره فان قيل الفرق بين الحصول
للشئ وبين الحصول في نفسه والاول سبب للاتصاف
وهو الذي للزوجية بالقياس الى الاربعة دون الثاني وهو الذي
لها بالقياس الى الذهن قلت هذا عين الاتصاف والتفاوت
بالعبارة نعم يمكن ان يقال لا شك ان الزوجية قائمة بالاربعة
قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن
ان يكون لها قيام حقيقي بالذات بالذهن ايضا بالضرورة
بل يكون قيامها قياما بواسطة الاربعة ونحن نقول المعتبر في الاتصاف
والموجب له هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا
لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة بها ويمكن حمل كلامه رحمه الله
على ذلك فتدبر قوله انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به
فلم يندفع الاشكال الاول اذ يلزم اتصاف الذهن بتلك الجواهر
وكذا بالاعراض الحاصلة فيه اذ لا مجال التوهم كون الاعراض الحاصلة

في الذهن

في الذهن غير قائمة به مع كون الجواهر الحاصلة فيه قائمة به وكذا الثاني
وهو ظاهر لا يقال انما لم يندفع الاشكال الاول لو كان غرض الشارح
دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بالوجود الذهني حتى يجب
موافقته ماذهبوا اليه واما اذا كان مقصوده الجواب عن الاستدلال
بحسب الواقع فلا لانا نقول قد اشرنا الى ان هذا الاستدلال
مبني على مقدمات مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني وقد الزاما
لهم والا لم يتوجه كما مر قوله على ما حققه ان هذا الامر ليس قائما به
هذا وان كان قد مر آنفا لكن ذكره ههنا للتنبيه على غفلة الناقل
قوله وجود الامر الثالث في الخارج الخ وما وقع في بعض عباراتهم
من ان المعلوم من الموجودات الخارجية مبني ايضا على ان المراد
بالوجود الخارجي ما يتناول وجود الشئ بنفسه في الذهن على
ما يستفاد من كلام المحقق الشريف واما انه من متفرعات القول
بالشبح والمثال على ما صرح به بعض الافاضل ومع قطع النظر عن ذلك
نقول لا شك ان منع مقدمة لا ينافي تصريحهم بها ولا يكون
غرضه ان هذا المنع من قبلهم حتى يقال لعل من اورد الاشكال
اورده على ما صرح به قوله لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا
على سبيل المسامحة اه قد يقال فيه نظر لانه لو كان عدهم اياه
كيفا على سبيل المسامحة فكونه قائما بالذهن يكون على سبيل المسامحة
اللهم الا ان يراد القيام الذهني واعتبر في كون الشئ كيفا القيام الخارجي
وكذا كونه عرضا اذ ليس مقصوده ان جعلهم اياه كيفا مسامحة بناء
على انه من مقولة الاضافة او الانفعال بل مقصوده انه لا يكون
عرضا اصلا بناء على ما تقرر عنده ان الجوهرية والعرضية انما هي
بالقياس الى الوجود الخارجي وصورة الحيوان باعتبار الوجود الخارجي
تكون موجودة لا في موضوع لان وجودها في الذهن عنده ليس
وجودا خارجيا على ما مر آنفا ولهذا افاد وتشبيه الامور الذهنية

بالامور العينية وبنا ما ذكره من النظير على هذا ايضا واذا كان كذلك
ينهدم بنيان ما ذكره من انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا
بعرضيتها وهو ظاهر وكذا ما ذكره بقوله ولذلك زادوا في تعريف الجوهر
قولهم اذا وجدت في الخارج وصرحوا بانه لا منافاة آه ضرورة ان المراد
بالموجود في الموضوع عنده على ما اختاره هو الموجود فيه بالوجود الخارجي
والصور العلمية غير موجودة في الذهن بالوجود الخارجي عنده فلم يحتج
الى قيد اذا في تعريف الجوهر وتحقق المنافاة بين الجوهرية والعرضية
ضرورة امتناع اجتماع الموجود في الموضوع والموجود لا في موضوع
بالقياس الى وجود واحد فليتامل فيه واعلم انه لما كان اجتماع الكلية والجزئية
والجزئية والمعلومية والعلمية بتغاير الجهات والاعتبارات
ظاهرا وسيشير اليه في الحاشية الآتية حيث قال فانا لا نسلم الا وجود الماهية
المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها
من حيث هي بدون تلك العوارض لم يتعرض لها في دفع الاشكال
واجتماع وجود الخارجي والذهني في الذهن للصور العلمية قد منعه
فلم يبق الا اجتماع الجوهرية والعرضية فلهذا جعل منعه مدار الدفع الاشكال
فكتب على قوله فيشكل قوله لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا آه
قوله فانا لا نسلم الا وجود الماهية يعني ان المسلم هو الفرق بين المعلوم
والعلم بالاعتبار واما الفرق بالذات فممنوع وليس غرضه ايراد المنع
على ما ذكره في جواب الاشكال بل ان ما ذكره في دفع الاشكال عنهم لابد
ان يكون مذهبا لهم على ما اشار اليه بقوله وبالجملة ما ذكرتموه احداث
مذهب ثالث فالمنع مذهبه قال الشارح في الحاشية لانا نقول
اذا لم يفرق بين الحصول والقيام قد يقال في بحثه اما اولا فلانه لو كان
الاشكال هو هذا الذي ذكر في الحاشية فكما لا يندفع عن القائلين
بحصول الاشيا بانفسها في الذهن الا بالفرق بين القيام والحصول
على ما فصله لم يندفع عن القائلين بالشبح والمثال الا به اذ نقول ليس

عندهم

عندهم على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن
ولو هو مجازا وذلك الشبح الذي هو ايضا حاصل فيه فيشكل ان الموجود
في الخارج ما هو واما اذا فرق بين الحصول والقيام فنقول هذا الشبح
ليس حاصلا في الذهن حتى يكون موجودا فيه بل هو قائم بالذهن
موجود في الخارج واما ثانيا فلانه بعد ثبوت الكيفية المذكورة
يندفع الاشكال من غير توقف على الفرق المذكور بان يقال سلمنا
ان كلا من الكيفية والماهية موجودة في الذهن قائمة به لكن الاولى
موجودة فيه وجودا عينيا بحيث يترتب عليه الآثار التي من جملتها
اتصاف المحل بها وكذا قيامها عينيا والثانية موجودة بالوجود الظلي
وقائمة به قياما ظليا على ما صرح به المحقق الشريف ولهذا لم يترتب عليه
اتصاف المحل بها اللهم الا ان يقال ليس غرضه ان دفع الاشكال
لا يحصل الا بالفرق المذكور بل يحصل به وان حصل بغيره واما ثالثا
فلانه معلوم بالضرورة ان كل ما قام بشي يكون حاصلا فيه ضرورة
ان القيام ليس الا الاتصاف الذي مرجعه الوجود والحصول الرابطي
فح لا يكون الفرق بين تلك الكيفية والماهية المعلومة بان الاولى
قائمة بالذهن غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل ان الاولى
موجودة فيه بالوجود العيني الاصيل والثانية بالوجود الغير الاصيل
فمدار اندفاع الاشكال على ان الوجود في الذهن على نحوين وجود
اصيل كما في ساير صفات النفس ووجود غير اصيل كما في وجود الاشياء
المتصورة للذهن فيه فيرجع الى ما ذكره المجيب قدس سره
قال قال الشارح ذهب طائفة الى ان الوجود يعني قيامه بالماهية
يقتضي حصول الماهية في الاعيان فهؤلاء قاسوا الوجود
على الاعراض القائمة بمحالها في الخارج كالبياض القائم بالجسم
فانه سبب لاتصاف الجسم به ضرورة تاخر النسبة عن الطرفين
وليس الوجود من هذا القبيل والا لتاخر عن وجود الماهية

مع انه عينه قوله محال انه لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية
فى الوجود آه يعنى ليس المراد من التزايد النوع الواحد من الحركة
فى الكميات وهو ان يكون المتحرك ينتقل بجانب النقص الى الازيد
فقط بل المراد مطلق الحركة فى الكم سواء كان المتحرك ينتقل بجانب النقص
الى الازيد او بالعكس وكذا الاشتداد قوله والازم تعاقب الآنات
وكون الامور آه توضيحه ان من البين انه يمكن ان يفرض للمتحرك
افراد غير متناهية من المقولة التى فيها الحركة فاما ان لا يوجد شيء
من تلك الافراد فى الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا
فيه دون بعض وهذا مع انه تحكم وترجيح بلا مرجح مما لم يذهب اليه
احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين
المذكورين اذ على هذا التقدير لا يبقى بين فردين منها فرد زمانى
كما لا يخفى لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الانتزاع موجودة فيه
بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد زمانى لم يكن الافراد الممكنة الانتزاع
فى ذلك الفرد الزمانى موجودة فيه بالفعل هف فاذا كانت
تلك الافراد متتالية يلزم تتالى الآنات اذ كل فرد واقع فى آن
والفرد الذى يليه فى آن يلى الآن الاول ويلزم انحصار غير المتناهى
بين حاصرين وهو محال سواء اجتمع الآحاد فى الوجود او تعاقب
فان المبدأ والمنتهى ينافى اللاتناهى بالفعل بديهة وكيف يتوهم ان الموجودات
الخارجية المتعاقبة بين مبدأ معين الى منتهى معين غير متناهية ثم لا يخفى
انه كما يلزم تتالى الآنات يلزم تتالى افراد المقولة والتتالى سواء كان
بين الآنات او بين افراد المقولة باطل من وجهين احدهما انه يستلزم
التركيب من الجزء الذى لا يتجزى او ما فى حكمه وثانيهما ان ادلة نفى التركيب
من الاجزاء التى لا تتجزى تجرى ههنا بادنى تصرف كما لا يخفى وايضا
كما انه يلزم كون افراد المقولة غير متناهية محصورة بين الحاصرين يلزم
كون الآنات كذلك ثم اعلم انه يلزم ههنا محذور آخر وهو عدم

انقطاع الحركة

انقطاع الحركة لان البديهة تحكم بان الامور المتعاقبة الغير المتناهية
يمتنع حصول جميعها وحدوثها فى المستقبل اذ لا يزال لا يوجد منها
الا ما هو متناه على ما صرح به بعض الافاضل هذا قيل ان اراد بكون
تلك الامور الغير المتناهية التى تحصل بالحركة محصورة بين الحاصرين
انه يلزم فرد هو اول الافراد التى حصلت بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد
فلا نم ذلك فان الامور المفروضة حصولها بالفعل لما كان كل
واحد منها فى آن ليس فى آن قبله ولا بعده لا حالة لا يتحقق فرد
هو اول الافراد بل قبل كل فرد فرد آخر كما انه لا يفرض آن الا وقبله
آن آخر وحاصل ان افراد المقولة على تقدير وجودها بالفعل تكون منطبقة
على الزمان الذى تفرض فيه الآنات الغير المتناهية كما انه على تقدير
وجودها بالقوة ايضا كذلك وان اراد بكونها محصورة بين الحاصرين
انها محفوفة بزمانين احدهما الزمان الذى قبل الحركة والآخر الزمان
الذى بعدها فلا استحالة فيه كما لا يخفى انتهى وقد يقال نختار الاول
ونقول انه على تقدير تحقق جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل بحيث لا يبقى
فرد كان بالقوة يتحقق فرد هو اول الافراد بالضرورة اذ على هذا التقدير
يكون الزمان المنطبق عليها مركبة عن آنات غير متناهية موجودة
بالفعل ويتحقق فيه آن هو اول الآنات لحدوثه بالضرورة
كذلك يتحقق ههنا فرد هو اول الافراد بحذاء هذا الآن نعم يتأتى
هذا على تقدير كونها بالقوة اذح قبل كل آن يفرض آن آخر وقبل كل فرد
يفرض فرد آخر فتأمل ويمكن ان يختار شقا ثانيا وهو ان يقال
المراد بالحاصرين الفرد الذى كان فى المتحرك قبل الحركة وما يكون
بعد انتهاء الحركة اى ماهية الحركة وما اليه الحركة هذا والجواب الذى
ذكره رحمه الله ظاهره انه جواب بتغيير الدليل لان هذا كلام المستدل
انه لما كان افراد المقولة لم يبق زمانا لا يمكن تقدم المتحركة بها الا انه
لما كانت تلك الافراد بالقوة لم يكن التقدم بها اعلم ان معنى الحركة

فی مقولة لیس ان تلک المقولة موضوع حقیقی للحرکة علی ما توهمه البعض
حتی یکون التسود هو ان یشتد ذات السواد لان ذلک السواد
ان عدم عند الاشتداد فلیس فیه اشتداد قطعاً وان بقی فان
لم یحدث فیه صفة ابدا فلا اشتداد فیه ایضاً وان حدثت
فیه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حرکة فی ذات السواد
بل فی صفته فهو خلاف المفروض ولا ان المقولة جنس لتلک الحرکة علی ما توهمه
البعض الاخر وقالوا ان الاین قار ومنه ما هو سیال وکذا الکیف منه
قار ومنه سیال وکذا الوضع والکم والسیال من کل جنس من هذه الاجناس
الاربعة هو الحرکة فیکون تلک الحرکة نوعا من ذلک الجنس وذلک لانه
لا معنی للحرکة الا تغیر الموضوع فی صفاته علی سبیل التدریج ولا شک ان التغیر
والتبدل لیس من جنس المتغیر والمتبدل لان التبدل حالة ونسبة اضافیة
والمتبدل لیس کذلک فاذا کان المتبدل بالحرکة هذه المقولات لم یکن
شیئا منها جنساً للتبدل الواقع فیها هکذا حققه المحقق الشریف
فی مبحث الحرکة وعند هذا ظهر سقوط ما قیل مما یفهم من کلامه فی هذا الموضع
حیث قال للمتحرک من مبداء المسافة الی منتهاها این واحد مستمر
هو کونه متوسطا بین المبداء والمنتهی لکنه غیر مستقر یختلف نسبته
الی حدود المسافة ویتعدد بحسب تعددها وکما ان تعدد
حدود المسافة بالفرض کذلک تعدد الایون بحسب الفرض
عن الدلیل لو کان الحرکة فی الوجود یکون للمتحرک وجود واحد بالفعل مستمر
من مبداء الحرکة الی منتهاها یفرض فیه الوجودات کالاین فلا یلزم
کون المتحرک غیر باق بالفعل بل هو موجود بالفعل بذلک الوجود المستمر
لا بالوجودات التی تفرض فیه وکذا الکلام فی حرکة الهیولی والصورة
وذلک لان هذا الکلام منه قدس سره انما هو علی مذهب من قال
ان المقولة جنس للحرکة الواقعة فیها علی ما نقلنا آنفا وقد رد علیه
فی ذلک الموضع علی ما عرفت وتحقیق المقام ان الحرکة بمعنی التوسط

لیس من جنس المقولة

لیس من جنس المقولة التی فیها الحرکة اما اولا فلما نقلنا آنفا واما ثانیا
فلانه مما علم بالضرورة ان المتحرک فی الکیف وکذا المتحرک فی الکم
لیس من اول الحرکة الی منتهاها کیفیة واحدة شخصیة بسیطة وکذا کمیة
واحدة شخصیة بسیطة یکون بمنزلة النقطة الجوالة والقطرة النازلة
وان کان لیس مستبعدا جدا التزام کون الاجزاء المفروضة فی المتصل
الممتد فی الخیال مختلفة بالنوع وهذا مما یؤید رای السید السند
من ان الامور المختلفة بالنوع یصیر فی المرکبات متصلة واحدة
تکون بالقوة وان کان یخالف المشهور علی ما اختاره الاستاد
من ان القسمة الفرضیة انما یکون الی اجزاء متحدة فی الماهیة
علی ما اشار الیه فی حاشیة التشکیک اللهم الا ان یفرض بین الموجود
فی الخارج والمرسوم فی الخیال فتامل جدا بل هو امر شخصی بسیط موجود
خارجی باق من اول الحرکة الی منتهاها علی ما قالوا لکنه یفعل فی الخیال
امرا غیر قار ممتدا متصلا واحدا منطبقا علی الزمان وهو المتصل فرد زمانی
للمقولة التی یقع فیها الحرکة وافراد المقولة الانیة انما یفرض فیه
ونحن نقول لو وقع الحرکة فی الوجود لم یکن المتحقق ههنا الا الامر البسیط
الشخصی وقد عرفت انه لیس من مقولة الوجود وذلک الامر الممتد
قد عرفت انه لم یتحقق بالفعل فی الخارج وعلی تقدیر تحققه فی الخارج
لم یتحقق فی الآنات المفروضة فلم یکن المتحرک موجودا فی تلک الآنات
هف وسقط ایضا ما یتوهم فی هذا المقام ان ذوات تلک الاجزاء
موجودة بالفعل بوجود الکل کما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة بوجوده
وان لم یوجد علی انها افراد متعددة او اجزاء لذلک المتصل اما اولا
فلان الکل غیر موجود الا فی الخیال واما ثانیا فلان الکل لم یوجد
فی الآنات المفروضة فی اثناء الحرکة واما ثالثا فلان تلک الافراد
حدود مفروضة فی ذلک المتصل لا اجزاء له فالقیاس علی اجزاء المتصل
لیس بصواب بل لیس فیها الا شان الحدود المفروضة فی المسافة التی

لم يوجد ذواتها اصلاً الا في العقل **قوله** قلت انما يتصف المتحرك
بالفعل آه في الفعل والقوة خلاصته ان الحركة التوسطية موجودة
بالفعل وعندها يكون افراد المقولة بالقوة القريبة من الفعل
والفعل والقوة انما هو بالقياس الى افراد المقولة واما الحركة
التوسطة فموجودة بالفعل على ما يدل عليه الحس واراد بعدم خلو الجسم
عن تلك الاعراض والتوسط المضاف اليها اعم من ان يكون بالفعل
او بالقوة فان الاتصاف بتلك الاعراض بالقوة او بالتوسط
بالفعل وتوجيه ان منع الضروع ان النار مثلاً ليست فاعلة للسخونة
الحادثة في ماسّته بل الفاعل هو المبدأ الفياض الا ان مماسّة النار
يستعد الجسم المماس لان يفيض عليه مثل الكيفية التي فيها وليست
تلك الكيفية هي التي في النار والا لزم انتقال العرض وح نقول
لم لا يجوز ان يكون ذلك التوسط الذي نعقله في نفس الامر ذلك الامر
الممتد الذي من مقولة الحركة اذ ذلك الامر الممتد موجود في نفس الامر
صار سببا لاستعداد الجسم المماس للمتحرك لفيضان ما هو
من جنس ذلك الممتد فان الموجود في نفس الامر كثيرا ما يصير سببا
للموجود في الخارج مجاز للوافي الغاية ويؤيده ان السخونة التي
يحس بها انما يحدث زمانا وقد عرفت ان كل واحد من افراد المقولة
لو وجدت فانما توجد في آن وحاصل ما في الشفا ان الحركة في الجوهر
لا يتصور الا بان يكون هناك امر يتبدل عليه افراد الجوهر الذي
فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا يكون صورة بل انما يكون هيولى
ولما كان فعلية الهيولى بالصورة فالصورة الموجودة
بالفعل التي تتقدم بها الهيولى في اثناء الحركة ان كان هو الجوهر الذي
كان قبل الشروع في الحركة وهو ما منه الحركة فيلزم ان يكون
ذلك الجوهر حاصلا موجودا الى وقت حصول الجوهر الثاني
فلم يكن حركة اذ قد عرفت ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك

في كل آن

في كل آن فيفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون قبل
ولا بعد ولا يجوز ان يكون هو الجوهر الذي اليه الحركة وهو ظاهر
وان كان جوهرا غير الذي منه الحركة وغير الذي اليه الحركة
فيكون قد فسد الجوهر الاول الذي منه الحركة الى الجوهر الوسط
وتميز الجوهران اي المبدأ والوسط وصارا بالفعل والكلام
في الجوهر الوسط كالكلام في الجوهر الذي منه الحركة حتى يلزم
تحقق الجواهر الغير المتناهية بالفعل وح يلزم تتالي الآنات
وكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وحل آخر وهو ان تميز الجوهرين
المقومين يستلزم تعددا وتكثرا فيكون الشيخ الهيولى بعد الحركة
مغايرا لها قبل الحركة وكذا الكلام في الجواهر التي بعد الوسط
فلم يكن المتحرك متشخصا باقيا من اول الحركة الى آخرها بل المتحرك
في كل آن يفرض يكون شخصا آخر واعترض على الدليل بالتوجيه الثاني
بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة
لا على صورة متشخصة فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها
على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها متشخصا واجيب بان الهيولى
لا يتحصل ذاتا متعينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والذات
اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى
فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها لا يقال سلمنا وجوب تحصلها
بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور
متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة
لانا نقول هي مع احدى الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى
ذات متحصلة اخرى وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى
ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة بالفعل الا بالصورة
المعينة ولا يخفى عدم ورود الاعتراض المذكور على التوجيه الاول

ولكلام الشيخ المواقف لما قرره رحمه الله حتى يحتاج الى الجواب
نعم يرد على الكل ان شيئاً من الدليلين لا ينفي الحركة في الصور
النوعية التركيبية فان الهيولى لم يحتج اليها باعتبار التحصل
النوعي البسيطي العنصري وان كان يحتاج اليها في التحصل
النوعي التركيبي والتحصل النوعي البسيطي يكفي لان يكون
المتحرك نوعاً واحداً باقياً من اول الامر الحركة الى انتهائها
وهو النوع العنصري ولما كان هذا البحث من غوامض الفن
اطنبنا فيه الكلام توضيحاً لما تحير فيه بعض الافهام
وازالة لما اشتبه على كثير من الاقوام **قوله** قال المصنف
وهو خير محض قد وقع في بعض العبارات التعبير عن هذه الدعوى
بقولهم الموجود خير وفي بعضها الخير موجود ومآل الكل واحد
قال الشارح فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحاً اقول قد مر
ان الوجود معتبر في الكل فلا يلزم من نفي اثنين منها اثبات الثالث
او المعنى فلا يصح المتفرع **قال** الشارح ويرد عليهما هذا انما يرد
على الاول اذا التزم ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع
مطلقاً فلم يكن التعريف المشتمل عليه تعريفاً لهم فلا يصح الا بهذا لا به
بل وروده على الثاني ايضاً لا يتم الا بهذا الالتزام لانهم
لما لم يقولوا بالحال الجوهري وكان الحال عندهم منحصراً في الاعراض
كان المحل منحصراً عندهم فيما يقوم به بدون الحال فالموضوع
عندهم لو استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص لا في المحل
مطلقاً سواء يقوم بدون الحال او لا يقوم بدونه فالقول
بعدم استعمال الموضوع عندهم في هذا المعنى الاخص مستلزم
لعدم استعمال الموضوع مطلقاً وذلك كما ترى ولو سلم
ان هذا ليس تعريفاً لهم فيتم الدليلان بمجرد استلزام التعريف
المنقول عنهم تأمل للمذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم في العرضية

والعرض

والعرض لا بد له من محل متقوم بدون الحال وهو الموضوع بل حمل المذكور
على الحكم اظهر لئلا يكون من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود فتامل
ثم قوله الوجود يعرض لجميع المعقولات صريح في ان المراد المطلق
الشامل للذهني فمراد المصنف رحمه الله ان الوجود المطلق لا ضد له ولا مثل له
باصطلاح المتكلمين فتعين ان يكون مخالفاً باصطلاحهم وهذا لا ينافي
نفي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى **قوله** ضرورة انه لا يعرض المعدوم
من حيث هو معدوم اقول ان اراد المعدوم المطلق فيرد انه ليس
من جملة المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي فالوجود المطلق
لا ينافيه فلا مانع من عروضها للمعقولات من حيثية واحدة فلا يصح
ما ذكره في معرض السند للسندية وقوله بعد تسليم ما ذكره اشارة
الى منع قوله كل معقول من كل حيثية فهو موجود فلا يخفى اندفاعه
اذ المراد بالحيثية ههنا هي التقييدية على ما صرح به في مواضع لان اجتماع المتقابلين
في محل واحد بعينه محال ولا مدخل لتعدد العلل في جوازه بل بحسب
اختلاف المحل اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع
المأخوذ بكل حيثية يكون معقولاً فيكون موجوداً مطلقاً وقد كتب
على قوله وفيه ما فيه حاشية هي مرادنا ايضاً ان لا ضد له في نفس الامر
لا انه لا يتصور له ضد وذلك حاصل بان لا يصدق ضد على شيء
انتهى اقول ويمكن ان يقال ايضاً لما كان الضد عندهم من اقسام العرض
والعرض قسم الممكن الوجود في الخارج فلو كان للوجود ضد
لزم امكان اجتماع الضدين هف بل نقول لا حاجة الى ارتكاب
التجوز بان يراد بالضد موضعه اذ الضد لما كان عرضاً عندهم
فلو عرض الوجود لضد لزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز عندهم
وفيه ان قيام العرض بالعرض جائز عند المصنف وسائر المحققين وقد
اشرنا آنفاً الى ان مقصود المصنف ان الوجود لا ضد له ولا مثل له
في الواقع في اصطلاح المتكلمين لا انه لا ضد له ولا مثل له باعتقادهم

الوجود
قال الشارح اى الوجود يعرض لجميع المعقولات اقول فسر عدم منافاة
للمعقولات بعروضه لها لا بعروضها الثالث مع انه المتبادر
عن عدم المنافاة بين المفهومين لئلا ينافى هذا امتناع عروضه
مع العدم الثالث قال الشارح ولا يقال شيئيتهما منه اقول ان
اراد عدم الصحة فغير م وان اراد مجرد عدم القول فغير نافع وايراد على قوله
وتخصيص المعتزلة باسم المنفى انه ان كان الباء داخلة على المقصور فيرد
ان المركبات الخيالية عندهم داخلة فى المنفى مع كونها ممكنة وان كانت
داخلة على المقصور عليه فلا يصح ان المعدوم اعم من المنفى عندهم ويمكن
اختيار الثانى ويقال الممتنع وان كان معدوما عندهم لكنهم لا يطلقون
عليه لفظ العدم بل انما يطلقون عليه لفظ الممتنع ثم الحكماء والمعتزلة
بعد اتفاقهما على القول بالمقدمتين افترقا فى اثبات خصوصية الدعوى
لان الثبوت هو الوجود فتعين ان يكون فى الذهن اعم من ان يكون
مبادى عالية اواذهانا سافلة والمتكلمون لما ابطلوا الوجود
الذهنى بمثل ما مر فتعين ان يكون ذلك الثبوت فى الخارج قال الشارح
يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك البارى
على تقدير عدم قوة مدركة اقول قد يقال اللازم منه ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك البارى فى الخارج على هذا التقدير المحال لا ثبوتهما فيه
بحسب الواقع فى نفس الامر اللهم الا ان يريد انا نعلم قطعا ان لا مدخل
للقوة المدركة فى ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك البارى
وح فالمنع ظاهر قوله لان المحال قد يستلزم نقيضه فان قلت
قد قال فى شرح المطالع اللزومية لا يجوز ان يكون مقدمها منافيا
لتاليها لان المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة يصحح الانفكاك
بينهما والملازمة يمنعه وتنافى اللوازم دال على تنافى الملزومات
فلو كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين فى نفس الامر وانه محال
قلت يمكن ان يقال ان اراد بكون المنافاة مصححا للانفكاك

بينهما

كلاهما
بينهما انه مصحح لتحقق احدهما فى الواقع بدون الآخر فمم اذ يجوز ان يكون
ممتنعين فى الواقع وان اراد انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الآخر فمسلم
لكن اللازم من علاقة اللزوم انه لو تحقق احدهما تحقق الآخر والخصم
لا يسلم المنافاة بين الشرطيتين اللزوميتين بل اهل الكلام الا فيه
قوله والجواب ان لا محذور فيه اقول وذلك لان معنى
قولهم الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر انه
ان كان لذات نسبته خارج كذلك فخبر لا ان لها ماخوذة
بجميع الحيثيات والاعتبارات خارجا نعم يرد المناقشة
على هذا القائل فى تعميمه الصدق والصحة فان الشايع المتبادر
الى الذهن من الصدق والصحة مطابقته للخارج لا لكونه نفس الخارج
قوله اقول بعد ما سبق اقول ليس هذا جوابا آخر من قبل القائل المذكور
بل غرضه انه لما كان ما نقله الشارح ههنا مما يمكن ان يستدل
به الشارح على مقصوده وهو ثبوت الممتنعات فى الخارج
اشار الى ان ما ذكره سابقا وهو ان المراد بالخارج الخارج
عن مشعر المدرك يدفع هذا الاستدلال ثم اشار الى جواب آخر
مبنيا على تحقيق ما تقرر عنده من انه مصداق القضية وهو الموضوع
اما وحده او مع امر آخر على ما يجى تفصيله وانما قال ومعنى المطابقة
ههنا ان يصح الحكاية عنه بها اذ المطابقة بالمعنى المشهور وهى
كون النسبتين الذهنية والخارجية الموافقتين فى كونهما ايجابيتين
او سلبيتين لم يتيسر ههنا واراد بقوله لا يقتضى وجوب النسبة
فى الخارج اصلا نفى لزوم وجودها بنفسها او بما انتزعت عنه
وهو الموضوع وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة فى الخارج
باحد المعنيين ثبت مقصود الشارح اى تحقق الممتنع فى الخارج
واشار الى هذا التعميم فيما سيأتى حيث قال على التوجيهين
لا تتحقق النسبة الخارجية التى اعتبرت فى الخبر لا بنفسها

ولكلام الشيخ المواقف بما قرره رحمه الله حتى يحتاج الى الجواب
نعم يرد على الكل ان شيئا من الدليلين لا ينفي الحركة في الصور
النوعية التركيبية فان الهيولى لم يحتج اليها باعتبار التحصل
النوعي البسيطي العنصري وان كان يحتاج اليها في التحصل
النوعي التركيبي والتحصل النوعي البسيطي يكفي لان يكون
المتحرك نوعا واحدا باقيا من اول الامر الحركة الى انتهائها
وهو النوع العنصري ولما كان هذا البحث من غوامض الفن
اطنبنا فيه الكلام توضيحا لما تحير فيه بعض الافهام
وازالة لما اشتبه على كثير من الاقوام **قوله** قال المصنف
وهو خير محض قد وقع في بعض العبارات التعبير عن هذه الدعوى
بقولهم الموجود خير وفي بعضها الخير موجود وما ل الكل واحد
قال انه فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا اقول قد مر
ان الوجود معتبر في الكل فلا يلزم من نفي اثنين منها انتفاء التالف
او المعنى فلا يصح المتفرع **قال** انه ويرد عليهما هذا انما يرد
على الاول اذا التزم ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع
مطلق فلم يكن التعريف المشتمل عليه تعريفا لهم فلا يصح الا به
بل وروده على الثاني ايضا لا يتم الا بهذا الالتزام لانهم
لما لم يقولوا بالحال الجوهري وكان الحال عندهم منحصرا في الاعراض
كان المحل منحصرا عندهم فيما يقوم به بدون الحال فالموضوع
عندهم لو استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص لا في المحل
مطلقا سواء يقوم بدون الحال او لا يقوم بدونه فالقول
بعدم استعمال الموضوع عندهم في هذا المعنى الاخص مستلزم
لعدم استعمال الموضوع مطلقا وذلك كما ترى ولو سلم
ان هذا ليس تعريفا لهم فيتم الدليلان بمجرد استلزام التعريف
المنقول عنهم تامل للمذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم من العرضية
والعرض

والعرض لا بد له من محل متقوم بدون الحال وهو الموضوع بل حمل المذكور
على الحكم اظهر لئلا يكون من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود فتامل
ثم قوله الوجود يعرض لجميع المعقولات صريح في ان المراد المطلق
الشامل للذهني فمراد المصنف رحمه الله ان الوجود المطلق لا ضد له ولا مثل له
باصطلاح المتكلمين فتعين ان يكون مخالفا باصطلاحهم وهذا لا ينافي
نفي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى **قوله** ضرورة انه لا يعرض المعدوم
من حيث هو معدوم اقول ان اراد المعدوم المطلق فيرد انه ليس
من جملة المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي فالوجود المطلق
لا ينافيه فلا مانع من عروضها للمعقولات من حيثية واحدة فلا يصح
ما ذكره في معرض السند للسندية وقوله بعد تسليم ما ذكر اشارة
الى منع قوله كل معقول من كل حيثية فهو موجود فلا يخفى اندفاعه
اذ المراد بالحيثية ههنا هي التقييدية على ما صرح به في مواضع لان اجتماع المتقابلين
في محل واحد بعينه محال ولا مدخل لتعدد العلل في جوازه بل بحسب
اختلاف المحل اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع
المأخوذ بكل حيثية يكون معقولا فيكون موجودا مطلقا وقد كتب
على قوله وفيه ما فيه حاشية هي مرادنا ايضا ان لا ضد له في نفس الامر
لا انه لا يتصور له ضد وذلك حاصل بان لا يصدق ضد على شيء
انتهى اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان الضد عندهم من اقسام العرض
والعرض قسم الممكن الوجود في الخارج فلو كان للوجود ضد
لزم امكان اجتماع الضدين هف بل نقول لا حاجة الى ارتكاب
التجوز بان يراد بالضد موصوفه اذ الضد لما كان عرضا عندهم
فلو عرض الوجود لضد لزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز عندهم
وفيه ان قيام العرض بالعرض جائز عند المصنف وسائر المحققين وقد
اشرنا انفا الى ان مقصود المصنف ان الوجود لا ضد له ولا مثل له
في الواقع في اصطلاح المتكلمين لا انه لا ضد له ولا مثل له باعتقادهم

قال الشارح اى الوجود يعرض لجميع المعقولات اقول فسّر عدم منافاة الوجود
للمعقولات بعروضه لها لا بعروضها الثالث مع انه المتبادر
عن عدم المنافاة بين المفهومين لئلا ينافي هذا امتناع عروضه
مع العدم الثالث قال الشارح ولا يقال شيئيتها منه اقول ان
اراد عدم الصحة فغير مسلم وان اراد مجرد عدم القول فغير نافع وان اورد على قوله
وتخصيص المعتزلة باسم المنفي انه ان كان الباء داخلة على المقصور فيرد
ان المركبات الخيالية عندهم داخلة في المنفي مع كونها ممكنة وان كانت
داخلة على المقصور عليه فلا يصح ان المعدوم اعم من المنفي عندهم ويمكن
اختيار الثاني ويقال الممتنع وان كان معدوما عندهم لكنهم لا يطلقون
عليه لفظ العدم بل انما يطلقون عليه لفظ الممتنع ثم الحكماء والمعتزلة
بعد اتفاقهما على القول بالمقدمتين افترقا في اثبات خصوصية الدعوى
لان الثبوت هو الوجود فتعين ان يكون في الذهن اعم من ان يكون
مبادي عالية او اذهانا سافلة والمتكلمون لما ابطلوا الوجود
الذهني بمثل ما مر فتعين ان يكون ذلك الثبوت في الخارج قال الشارح
يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
على تقدير عدم قوة مدركة اقول قد يقال اللازم منه ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج على هذا التقدير المحال لا ثبوتهما فيه
بحسب الواقع في نفس الامر اللهم الا ان يريد انا نعلم قطعا ان لا مدخل
للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
ونحو فالمنع ظاهر قوله لان المحال قد يستلزم نقيضه فان قلت
قد قال في شرح المطالع اللزومية لا يجوز ان يكون مقدمها منافيا
لتاليها لان المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة يصحح الانفكاك
بينهما والملازمة تمنعه وتنافي اللوازم دال على تنافي الملزومات
فلو كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وانه محال
قلت يمكن ان يقال ان اراد بكون المنافاة مصححا للانفكاك

بينهما

بينهما انه مصحح لتحقق احدهما في الواقع بدون الآخر فممنوع اذ يجوز ان يكون كلاهما
ممتنعين في الواقع وان اراد انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الآخر فمسلم
لكن اللازم من علاقة اللزوم انه لو تحقق احدهما تحقق الآخر والخصم
لا يسلم المنافاة بين الشرطيتين اللزوميتين بل هل الكلام الا فيه
قوله والجواب ان لا محذور فيه اقول وذلك لان معنى
قولهم الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر انه
ان كان لذات نسبته خارج كذلك فخبر لا ان لها مأخوذة
بجميع الحيثيات والاعتبارات خارجا نعم يرد المناقشة
على هذا القائل في تعميم الصدق والصحة فان الشايع المتبادر
الى الذهن من الصدق والصحة مطابقته للخارج لا كونه نفس الخارج
قوله اقول بعد ما سبق اقول ليس هذا جوابا آخر من قبل القائل المذكور
بل غرضه انه لما كان ما نقله الشارح هٰهنا مما يمكن ان يستدل
به الشارح على مقصوده وهو ثبوت الممتنعات في الخارج
اشار الى ان ما ذكره سابقا وهو ان المراد بالخارج الخارج
عن مشعر المدرك يدفع هذا الاستدلال ثم اشار الى جواب آخر
مبنيا على تحقيق ما تقرر عنده من انه مصداق القضية وهو الموضوع
اما وحده او مع امر آخر على ما سيجي تفصيله وانما قال ومعنى المطابقة
هٰهنا ان يصح الحكاية عنه بها اذ المطابقة بالمعنى المشهور وهي
كون النسبتين الذهنية والخارجية المتوافقتين في كونهما ايجابيتين
او سلبيتين لم يتيسر هٰهنا واراد بقوله لا يقتضي وجوب النسبة
في الخارج اصلا نفي لزوم وجودها بنفسها او بما انتزعت عنه
وهو الموضوع وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة في الخارج
باحد المعنيين ثبت مقصود الشارح اى تحقق الممتنع في الخارج
واشار الى هذا التعميم فيما سيأتي حيث قال على التوجيهين
لا تتحقق النسبة الخارجية التي اعتبرت في الخبر لا بنفسها

ولا بما ينتزع تلك النسبة منه قال الشارح بل نقول لو صحت
كلتا المقدمتان اه قد كتب ههنا حاشية تبين فيها وجه
تخصيص المقدمة الاولى بالبطلان حيث قال حاصله لو صحت
كلتا المقدمتان اه قوله وذلك لحكم المقدمة الثانية
يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت اقول
فيه بحث لان قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر
انما يقتضي صحة قولنا الموضوع محمول ولا يقتضي صحة قولنا مبدا المحمول
ثابت للموضوع فان قيل لو لم يصدق مبدأ المحمول ثابت للموضوع
يصدق انه ليس بثابت له وبانتفائه عن الموضوع انتفى
صدق الايجاب مثلا اذا قلنا زيد كاتب فان لم يصدق
الكتابة لزيد صدق انه مسلوب عنه زيد وان انتفى الكتابة
عن زيد لم يكن زيد كاتبا قلت صدق السالبة يجوز ان يكون
لانتفاء الموضوع وح وان لم يصدق قولنا مبداء المحمول ثابت
للموضوع لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى لا يصدق قولنا
زيد ثابت فان انتفاء الثبوت عن زيد يوجب عدم صدق
قولنا زيد ثابت بان لا يصدق الثبوت عليه اشتقاقا الا ترى
ان ثبوت العمى لزيد في الخارج صحيح صادق مع عدم صدق قولنا
العمى ثابت لزيد في الخارج والجواب بانا نعلم ابديهة انه ح
جعل تلك المبادي موضوعات على ما سيجي في كلام الشرح في
بحث اللزوم وبما سيجي من ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت الموصوف
في الجملة لكنه لا يستدعي ثبوته في ظرف الاتصاف على ما صرح به
وسينقله عن الشيخ مدفوع بانه لا دخل للمقدمة الاولى ولا حاجة
الى جعل مبداء المحمول موضوعا وتمسك في ثبوته بالمقدمة الثانية
ثم اعلم انه لزوم التسلسل مبني اما على ان المراد من قولهم الايجاب
هو الحكم بثبوت شيء لشيء ان الايجاب هو الحكم بثبوت مبدا المحمول

للموضوع

للموضوع وفيه ان هذا انما يصح فيما اذا كان الخبر مشتقا فلا يصح قولهم
على اطلاقه ان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء واما على ان
صدق المشتق على شيء يقتضي قيام المبدا به قياما حقيقيا او انتزاعيا
وسيشير الى الاخير قوله حاصله في بعض المدارك العالية
بطريق الاجمال اقول والفرعية على تقدير التسليم انما هو بعد التحليل
وما يحصل بالتحليل يكون متناهيا قوله وح يشكل اثبات الذهني الوجود ح
اقول اي على الوجهين ما هو الظاهر اما على الوجه الاول
فلان ثبوت الاعراض للموضوعات الغير الموجودة في الخارج
غير صادق فلا يصدق انا نحكم بامور ثبوتية على ما ليس موجودا
في الخارج واما على الوجه الثاني فلانه لا بد في الوجه الثالث من التزام
ان كون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول لا يستدعي
ثبوت الموضوع والا فلا مخلص بالتشبث به لان ثبوت الموضوع
ملزوم للمح المذكور وسيجي ما فيه ولا يتوهم انه ح يلزم التصرف
في المقدمة الثانية وقد سبق انه وجه مستقل لان هذا القائل لا يتصرف
في ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له بل انما يتصرف
في المقدمة الاولى وقال ان الايجاب ليس عبارة عن الثبوت المذكور
بل عبارة عن الاتحاد المذكور وهو لا يستدعي ثبوت الموضوع
وهذا الكلام مبني على حمل المخلص على انه جواب عن الاشكال كما هو الظاهر
ثم اشار الى ان الوجه الثاني لا يفيد لانا نعلم قطعا ان للموضوع
اتصافا بمبدا المحمول في المشتقات بالوجه الاعم وان لم يكن الايجاب
عبارة عنه فاذا انضم الى المقدمة الاخرى تم الكلام والى ان الوجه الاول
غير صحيح في نفسه واشار اليه بقوله فلا بد لذلك الاتصاف
من نحو ثبوت يعني اذا تحقق انه لا بد في الايجاب في المشتقات من الاتصاف
بمبداء المحمول فلا بد لذلك الاتصاف اللازم من الصحيح من نحو ثبوت
لا يكون في الكواذب والصوادق والكواذب مشتركة في اصل الثبوت الذهني

اذ للكواذب قائل معتقد لها فالاتصاف فيها ثابت في ذهنه فلابد
للصوادق من ثبوت آخر وحينئذ لا يكون في الخارج اذ قد تقرر
ان النسب ليست ثابتة في الخارج متاصلة في الوجود بنفسها
فلابد من نحو آخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار ما انتزع عنه هذا الاتصاف
كما اشار اليه آنفا وهو ان يوجد في الذهن او في الخارج امر
يصح انتزاع هذا الاتصاف عنه وهو الموضوع اما وحده او منضما
مع امر آخر على ما سيجيء تفصيله فظهر ان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء
كان ثبوت الاعراض للموضوعات او الثبوت الحملي اذا كان
صادقا لابد فيه من ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص المذكور
في الوجه الاول قوله وهذا على الوجهين لا تحقق النسبة الخارجية
التي قال انفا انها معتبرة في الخبر اما على الوجه الاول فظاهر لان ثبوت الشيء
للشيء اذا لم يكن مستدعيا لثبوت الموضوع فالايجاب الذي
لا يكون موضوعه ثابتا لم يكن له خارج اصلا لا بنفسه اذ النسب
لا تكون من الموجودات الخارجية ولا بما انتزع عنه وهو الموضوع
على ما هو المفروض واما على الوجه الثاني فلما مر انه لابد ان يلتزم فيه
كون الاتحاد المذكور لا يقتضي ثبوت الموضوع ايضا مكابرة وانما اشار
اليه بقوله بل انتساب شيء اليه باي وجه كان في ضمن ثبوت الشيء
للشيء او في ضمن اتحاد المذكور وقوله فكون ما صدق عليه الموضوع
محمولا لا يستلزم وجوده تفريع على الثاني وقوله فلا يجدي متفرع على الكل
اقول وههنا بحث وهو انه قد اشار في تتمته هو ان ضم الى انه في الوجه الثاني
لابد من التزام ان كون الموضوع محمولا لا يستدعي ثبوت الموضوع فنقول
ان كان حكمه بذلك بناء على انه على تقدير القول بانه يستدعي ثبوت الموضوع
لا يندفع لزوم التسلسل فيرد عليه ان لزوم التسلسل قد عرفت انه مبني
على احد الامرين ولعل هذا القائل لم يقل بهما ولو سلم فلا يلائم تفريع
قوله فلا يجدي على مجرد ما سبق ح وان كان بناء على حمله المخلص على المخلص

عن لزوم

الظاهر

عن لزوم ثبوت الممتنعات في الخارج ولزوم التسلسل معا كما هو
لا الاخير فقط اذ لا شك انه ح لابد في الوجه الثاني من الالتزام المذكور
وفيه انه كتب الشارح ههنا حاشية وبين فيها ان المخلص مخلص
بزعم التسلسل ايضا هذا الحمل لا يلائم قوله فليحمل كلامه على انه لا المخلص
عن لزوم التسلسل ويمكن الجواب بان هذا القائل هو شارح المقاصد
يعترض على دليل الوجود الذهني وقال بعد قوله وعلى الاعتبار الوجود
الذهني بل اللازم هو تمييز الموضوع والمحمول عند العقل يعني تصورهما
فهذا القائل ملتزم لعدم استدعاء هذا المعنى للايجاب لثبوت الموضوع
قال الشارح وانما ذلك بحسب العبارة اقول اي لو وقع في كلام النافين
للوجود الذهني وعلى اعتبار الوجود الذهني لو وقع في كلام المثبتين يعني
وقوعه في كلامهم بناء على انه من مقدمات اثبات الوجود الذهني فمن لم يقل
بالوجود الذهني لم يسلمه بل فسر الايجاب بالاتحاد المذكور وقال
الاستاد قد عرفت ان الوجود الذهني لازم من هذا التفسير ايضا
فلا فائدة في العدول ثم وهذا الكلام من الشارح صريح في ان قوله
ولا مخلص من تتمة السؤال ولا نسلم ان تفسير الايجاب بهذا المعنى
يجعل القضايا منحصرة في الضرورية والبديهية ضرورة ان ثبوت الشيء
لنفسه واجب بديهي اذ الموضوع هو الذات ماخوذا مع وصف الموضوع
والمحمول هو ماخوذا مع وصف المحمول فلا يلزم المحذور ان
قوله ثلث الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج عندهم اه قد يقال
على ما ذكره يكون مقتضى الدليل المذكور بطلان قولهم ان الممتنع نفي محض
لا ثبوت له اصلا لا بطلان تحقق الثبوتية والثبوت بدون الوجود
فالصواب ان يقال في الجواب نختار ان التاثير في نفس الذات
لا بجعل الذات ذاتا حتى يرد انه باطل عند غيرهم ايضا بل بان يتعلق الجعل
بنفس الذات على ما سيجيء انه الحق وانه مقتضى ظاهر عبارة المص
فيصير حاصل الدليل ان المعقول هو تعلق تاثير القدرة بالذات

الذات ظ

عندهم بل

عندهم ح

لان الاثر في التاثير الخارجي لابد ان يكون موجودا في الخارج والاتصاف
وكذا الوجود متعذر فيه فلا يصح تعلق التاثير به فلو كان الذات
ثابتة في الازل كما هو مذهبكم انتفى تاثير القدرة مع ان تاثير القدرة
ثابتة عندكم **قوله** فالخارج ابرف للوجود لا للاتصاف اقول
لما كان السؤال ناشيا من قولهم الفاعل يجعل الماهية متصفة بالوجود
في الخارج فسره على وجه يندفع عنه السؤال وانما قال بظاهره لانه يمكن
حمل كلام الشارح على هذا المعنى بادنى عناية كما لا يخفى ومعنى قوله فيكون
في الذهن لا محالة انه اذا جوز كون الاثر هو الاتصاف الذهني
بالحيثية المذكورة فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني بالوجود
حتى يسلم الكلام من التكلف والتطويل **قال** الشارح يلغو على هذا التقرير
ذكر اثبات القدرة اورد عليه اما اولا فبان اثبات القدرة
على هذا التقرير وان لم يكن دخيلا في الشق الاول لكنه مدخلية
في الشق الثاني ظاهر حيث قال والحال غير مقدور واما ثانيا
فبان المراد من قوله ثابتة في العدم انها ثابتة في العدم ازلا واراد
بالمؤثر المؤثر المختار وتاثيره لا يكون الا بالقدرة فان قلت المحوج
الى السبب عندهم هو الحدوث اما وحده او مع الامكان
فالازلية ينافي تعلق التاثير مطلقا لا خصوص تاثير القدرة
فالجواب ان المحوج الى السبب المختار هو الحدوث وحده
او مع الامكان لا المحوج الى السبب مطلقا كيف لا وهم جوزوا
استناد صفاته تعالى الى الذات لا على سبيل الايجاب مع براءتها
عن سمت الحدوث وفي الوجهين تامل وذلك لان الذات
ثابتة عندهم وكذا الاحوال وعندهم ان هذا الثبوت [illegible] انما هو
مقتضى ذوات الثابتات فلا يحصل بجعل جاعل وتاثير مؤثر
فاللازم ليس انتفاء خصوص القدرة بل مطلق التاثير فالتعرض
بخصوصية القدرة لغو محض فقوله في التوجيه الاول والحال

غير مقدوره

غير مقدور ح مشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا الحال غير محتاج الى المؤثر القادر
فنقول الحال عندهم لما لم يستحق الوجود غير محتاج الى المؤثر مطلقا
فالتعرض بخصوصية القدرة لغو واما التوجيه الثاني فمع اشتماله على التكلف
نقول قوله الذات ثابتة في العدم ازلا مستغنية عن المؤثر المختار
عندهم يشتمل على اللغو وهو قيد المختار لان الذوات عندهم
ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا بل يلزم ح استدراك اخر
وهو ذكر الازلية وكلام الشارح حيث قال ذكر اثبات القدرة
يصير لغوا في كلام المتن مبني على الظاهر وبعد ما وجهت به
كلامه يصير اللغو في تقريره ازيد فتامل **قوله** كانه قال بعد الا لا لعليه
فعلى هذه النسخة يكون حاصل قوله مع عدم تعقل الزائد دعوى الضرورة
في اصل المدعى وذلك لان قوله لا نعقل من الوجود امر زائد
على الكون في قوة قوله لا يتحقق الشيئية بدون الوجود ولما كان
خصوصية كون ما قبله دليلا الزاميا لا مدخل له في هذا التقرير عبر عنه
بلفظ الاستدلال تنبيها على ذلك وفي النسخة الاخرى يكون
هذا القول اشارة الى مقدمة ضرورية والدعوى عبارة عن تلك المقدمة
ولما كان في هذا التقرير يكون الدعوى عبارة عن المقدمة الضرورية
عبر عما قبله بالمقدمات الالزامية ولما كان في الاول عبارة عن دعوى الضرورة
في اصل المدعى عبر عنه بالاستدلال رعاية للتناسب والتجارب
والتجاوب خ
قال الشارح في الحاشية وفيه نظر لانه يلغو آه اقول سقوط النظر
في غاية الظهور لانه لو لم يتعرض لاثبات التميز للمعدوم لما ثبت
الدعوى الكلية لان المراد بالمقدور والمعلوم في هذا التقرير
ما هو مقدور او معلوم للعبد ولهذا قال بعضه الى بعض المعدوم
الممكن اذ الكلام فيه دون بعض وبعضه معلوم دون بعض
والا فجميع الممكنات مقدور له تعالى ومعلوم له فالتعرض للبعض
في مقام الاثبات قبيح وفي مقام السلب ظاهر غير صحيح نعم لو قرر الدليل

هكذا المعدومات الممكنة مقدورة له تعالى او معلومة له تعالى وكانت متميزة
الى اخر الدليل على ما هو مذكور في شرح حكمة العين لتوضيح النظر وحمل
كلام الشارح على هذا بعيد جدا قوله فلا يصلح المذكور في معرض السند
للسندية اقول وذلك لان السند لا بد ان يكون مساويا
للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة او اخص منه مطلقا لان السند
ملزوم للمنع والملزوم لا بد ان يكون مساويا للازم او اخص منه مطلقا
وههنا يكون السند اعم من المنع فكانه اراد بالسلب السلب الداخل
في محمول السالبة المحمول دون المعدولة وهو السلب الوارد على النسبة
والا فالتحقيق كما صرح به سيد المحققين في حاشية المطالع ان كلمة لا
في المعدولة بمعنى السلب وكان اداة ولم يصر اسما بمعنى كلمة غير
على ما ذهب اليه بعضهم وتعميم الثبوتي ليدخل فيه المعدولة لانه
يظهر عموم السند ازيد مما خرج عنه المعدولة ثم ههنا احتمال آخر بيانه ان الثبوتي
في الدليل بمعنى الثابت في العين وصار حاصل السند لان انه لما كان
الامكان صفة ثابتة في العين فالموصوف به لا بد ان يكون ثابتا
فيه لان الصفة العينية لا تثبت للشيء الا في العين وح يثبت
ثبوت المعدوم في الخارج كما هو مذهبهم فمنع المصنف كونه ثبوتيا
بهذا المعنى واسنده بانه اعتباري ولا يخفى ح انطباق السند
على المنع ويؤيد هذا التوجيه قول [illegible] الشارح لما سياتي
في هذا الفصل اشارة الى دليل الخصم على ان الامكان ثابت
في الاعيان وقوله لما سياتي في هذا الفصل ايضا اشارة الى دليل المصنف
على انه اعتباري ليس ثابتا في الخارج فان النزاع انما هو في كونه
ثابتا بهذا المعنى لا بمعنى ان السلب ليس داخلا في مفهومه ويؤيد الاول
قول الشارح لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية
آه اشارة الى ما سبق في اثبات الوجود الذهني من ان
ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه وذم ثمة

ان المراد

ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب داخلا في مفهومه ولم يسبق
ان اتصاف غير الثابت في الخارج بالصفة الثابتة فيه
محال اصلا قال المصنف وهو يرادف الثبوت والعدم
النفي اقول هذا الكلام من المصنف اشارة الى رد ما اورده الامام
عليهم حيث قال عدم الواسطة بين الوجود والعدم ضروري
لان البديهة حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل اما ان يكون
له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني
هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان يفسر الموجود
والمعدوم بغير ما ذكرناه فح ربما حصلت الواسطة على ذلك
التاويل ويصير البحث لفظيا بان القسمة لكل ما يشير اليه العقل
الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هي القسمة الى الثابت
والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت
والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان الوجود اخص من الثبوت
والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له
صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة
ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم
يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وبالصفة
كل ما لا يعلم الا بالواسطة فكل ذات اما موجودة او معدومة ٢ الا بالتبعية بدل
انتهى وحاصله ان نزاع هؤلاء معنا انما هو في تفسير لفظ الموجود
والمعدوم وجعلهما مرادفين للثابت والنفي سواء كان هذا النزاع
لائقا بالعلوم البرهانية او غير لائق بها وليس نزاعهم معنا
في المعنى حتى يلزم عليهم انكار الضرورة كيف وهؤلاء عقلاء
عارفون بالعلوم الدقيقة قال الشارح واثبتها امام الحرمين
اولا اي اثبتها اولا ثم رجع فلا ينافي هذا ما قالوا ان من اثبت الحال
اولا هو ابو هاشم قوله لان صفات المعدوم معدومة

مطلب الحال

عندهم اقول وكذا صفات الاحوال على مقتضى هذا التعريف اللهم
الا ان يراد بصفة الموجود ما كان موصوفة له بالذات او بالواسطة
وح لو ثبت كونها ثابتة يلزم كونها احوالا وعلى التقادير لا يكون
قيد الموجود احترازا عنه احترازا لا يحصل بدونه وههنا بحث وهو انه
على ما نقلنا من كلام المصنف آنفا يكون جميع الصفات احوالا
اذ الموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا على ما فرضنا فصفات المعدومات
والاحوال لا بد ان يكون احوالا ويلزمهم ان يكون قيد لا موجودة
ولا معدومة لغوا في التعريف اللهم الا ان يقال انه للتوضيح او يقال
الصفة المذكورة في تعريف الحال غير المقابلة للذات المعتبرة في تعريف الموجود
والمعدوم اذ المعتبر في التفسيرين بمعنى ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال
وههنا بالمعنى المشهور ولا يندفع بمثل هذا ما ذكرنا من لزوم
كون صفات المعدومات والاحوال احوالا بان تلك الصفات
صفات بالمعنى المشهور ولا ينافي كونها ذواتا بالمعنى المراد ههنا
لان التزام كون المعدوم ليس له صفة بهذا المعنى بعيد عن الانصاف
جدا ثم لا يذهب عليك انه على هذا يلزمهم كون الموصوف معدوما
دون صفته وهو مكابرة الا ان يرجع ذلك الى تغير الالفاظ
فتامل قال الشارح واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى
اقول قد يقال في توجيه كلام المصنف ان دليلهم اذا عرضت
على قانون الاستدلال صار هكذا الوجود اما موجود او معدوم
او لا موجود ولا معدوم على ما ذكره الشارح فاشار المصنف الى ان الوجود
لا يرد عليه هذه القسمة الثلاثية اذ القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر
آنفا ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا
ولا منفيا غير محتمل عقلا فكذا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقيل
القسمة التي يثبت الحالية هي القسمة الواردة على الامر الثابت
وهي ممنوعة بل غير واقعة على مذهبهم بنا على ما نقله الشارح قبل ذلك حيث قال
كثبوت المركبات الخيالية وثبوت الوجود والتركيب فيحصل كلام المحشي

ان الوجود لا يرد عليه القسمة التي تثبت مدعاكم لان القسمة التي تثبت المدعى
انما هي القسمة الواردة على الامر الثابت فانه لو لم يكن ثابتا
لم يكن حالا البتة والقسمة المذكورة غير مسلمة او غير واقعة على مذهبهم
وهذا التوجيه جيد لو ثبت ان الوجود لا يكون ثابتا عندهم اصلا
وان الاحوال لا بد وان يكون ثابتة قوله فالاولى ان يقول
مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله اقول مقصوده ان معنى الموجود
هو ما قام به الوجود بالمعنى الاعم الشامل للقيام الحقيقي والمجازي وذلك
معنى بسيط ينقسم الى معنيين وصحة التحليل انما هي تعرض لواحد منهما
وما ذكره في الحاشية من وجه الاولوية وفيه بحث اما اولا فلان
ما صرح به الشارح فيما سبق هو ان نسبة الشيء الى نفسه اشتقاقا
عبارة عن نسبة المشتق من الشيء اليه لا انه يتحقق بين الشيء ونفسه
نسبة حقيقية حيث قال هناك قوله نسبة الشيء الى نفسه
لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه
لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية
اذ هي في التحقيق بذي وجود ذلك لانه لو كان مراده هذا لم يتم جوابه
عن الاستدلال الاول حيث قيل لو كان الوجود عين الماهية
لم يتحقق الامكان اذ لا بد في تحقق النسبة من التغاير بين الطرفين
اذ التغاير لا بد منه في تحقق مطلق النسبة ولا اختصاص له بالنسبة
المواطاتية بل الحق ان التغاير في النسبة المواطاتية التي مآلها هو هو
وهو الاتحاد ليس ضروريا مثل التغاير في النسبة الاشتقاقية التي مآله
التعبير عنها بكلمة ذو واما تفسيره هناك الموجود بذي وجود فمن
قبيل المسامحة وغرضه ان يظهر كون الموجود بمعنى غير معنى الوجود
من غير نظر الى خصوصية لفظة ذو يوهم انه يتحقق هناك نسبة اناه
فتامل واما ثانيا فلان قوله لكن لما كان الدليل الدال على امتناع
تصور النسبة آه يدل على ان ما ذكره الشارح باطل فينبغي تبديل الاولى

موافق

بالصواب نعم يمكن ان يقال في وجه الاولوية لما كان حاصل كلام الشارح
لما نقلنا آنفا ان نسبة الوجود الى نفسه يكون في الحقيقة عبارة
عن نسبة الموجود اليه ولا تتحقق النسبة بين الوجود ونفسه حقيقة
فيرجع كلامه الى عدم تسليم تحقق نسبة بين الوجود ونفسه اصلا وكان
تاما وتبقى المناقشة على ظاهر عبارته حيث قال استعمل كلمة ذو الدالة
على النسبة والامر فيه هين فلهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب
قوله اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه اقول قد نقل عن الشارح
ههنا حاشية هي قوله هذا في القضايا المتعارفة مسلم واما اذا
اخذت القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما تقول
الجزئي ليس بجزئي انتهى والظاهر انه نقض تفطن لهذا السؤال
وتصدى لدفعه بان المراد من اتصاف الشيء بنقيضه اتصافه به
في القضايا المتعارفة وقولنا الجزئي ليس بجزئي طبيعية وفيه نظر
لان اتصاف الشيء بنقيضه انما هو في القضايا الطبيعية كما في
اتصاف الوجود بالعدم لان النقيضين هما المفهومان دون المتعارفة
اذ الحكم فيها انما هو على الافراد فاللازم ههنا اتصاف افراد احد النقيضين
بالنقيض الآخر ويرجع الى اتصاف الشيء بالنقيضين على ما قال
الحق الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه
وايضا على هذا يكون مدار الجواب على الفرق بين الشيء بنقيضه
في القضايا المتعارفة وبين اتصافه به في القضايا الطبيعية
لا على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة وبين اتصافه به
اشتقاقا **قوله** اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه
قد سبق منه الفرق بين العدم واللاوجود والشارح لم يفرق بينهما
وخلط احدهما بالآخر ولهذا قال فلا بعد في ان يصدق ايضا
الوجود ذو لا وجود موضع قول المستدل الوجود ذو عدم الذي
هو في قوة قولنا الوجود معدوم فاورد عليه الاستاد فقال

ماذكره

العدول

ما ذكره اتصاف الشيء اشتقاقا بما يتصف مواطاة بنقيضه
لا الرفع المصدري الذي كان الكلام فيه ولا يلزم منه
اتصافه بنقيضه بمعنى الرفع المصدري كذلك اي اشتقاقا
كيف ولو لزم من الاتصاف اشتقاقا بما يتصف مواطاة
بالنقيض العدولي الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا
يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره
مما ليس حركة اذ حينئذ يتحقق ضرورة اتصاف الجسم باللاحركة
بمعنى العدول اشتقاقا فلو لزم منه الاتصاف بالنقيض
بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم ان يصدق ان الجسم مرفوع
عنه الحركة **قوله** والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك اقول
لا يخفى ان الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع المصدري اشتقاقا
ايضا واقع في مدعى الخصم فانه لو لم يكن معروضا للوجود كان
معروضا لرفع الوجود كالاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي
اعتبره الشارح فلا يلائم ايضا الاستدلال بوقوع الاتصاف
بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح في مدعى الخصم على ان مراد
مدعي الخصم ليس استحالة مثل ذلك هذا وما قيل في الجواب
من ان الاتصاف برفع الوجود بالاشتقاق وان كان
لازما لكلام الخصم في الواقع لكنه لا يسلمه فان الخصم لو سلم
اتصاف الوجود برفع الوجود اشتقاقا فسلم كونه معدوما
لانا لا نقصد من المعدوم الا ذو رفع الوجود مردود بان المعدوم
اخص من ذي رفع الوجود لما سبق ان المعدوم عندهم
ذات لها ذو رفع الوجود والوجود ليس بذات عندهم
قال الشارح اجاب المصنف بقوله ولكنه ثابت ذهنا
اقول هذا الجواب من المصنف جدلي مبني على القول
بنفي وجود الطبايع في الاعيان والجواب الحق على ما اختاره

ان الطبايع موجودة في الاعيان حقيقة ان يختار ان الكلي موجود
ويمنع قوله اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولعله قدس سره
اكتفى باختيار كون ذات السواد موجودة في الدليل الثالث
عن التعرض لما هو الجواب الحق في الدليل الثاني قال الشارح والا
امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة اقول فيه نظر لان وجوب الاحتياج
بين الاجزاء في المركبات الحقيقية انما هو في الاجزاء الخارجية
المتمايزة في الوجود الخارجي واما الاجزاء العقلية المتحدة
في الوجود فلا يتصور فيها الاحتياج والقيام وبما ذكرنا ظهر
ان الجواب الذي ذكره المصنف ليس بتحقيق واما الجواب
بما ذكره في الدليل الثاني فقد عرف انه مبني على القول بنفي وجود
الطبايع في الاعيان فلم يكن تحقيقيا ايضا واما الجواب الذي
اورده الشارح بقوله ولقائل ان يقول فيرد عليه ان التركيب
الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه
احتياج احدهما في القيام بمحل ما لك الى قيام الآخر به والا
لزم ان يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة والسخونة القائمتين
بالجسم ضرورة ان قيام السخونة به موقوف على قيام الحركة
فالحق في الجواب ما ذكرنا ثم القول بتحقق الهيئة الاجتماعية
وهي الجزء الصوري في ذاتيات السواد يقتضي ان لا يكون
تحديده بالجنس والفصل القريبين له تحديدا تاما بل الحق
ان الجزء الصوري انما هو في المركب الخارجي وربما
يناقش في ترتب قوله فهما لا موجودان ولا معدومان
يتقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين على ما سبق
اذ اللازم منه حالية احد الجزئين **قوله** يمكن ان يقال
قيام العرض بالحال او بالعكس في قوة قيام العرض بالعرض
هذا السؤال مبني على اعتبار المفهوم وان النفي في قول الشارح

فلا يلزم

فلا يلزم قيام العرض بالعرض انما يتوجه على قيد خصوصية العرضية ويبقى اصل القيام
ثابتا وانت خبير بان هذا الاعتبار انما يكون لو لم يكن للقيد فائدة
سوى تخصيص الحكم على ما تقرر في موضعه وذكر القيد ههنا لانه ماخوذ
في كلام المستدل ولهذا اردفه بقوله ولا التقوم بالمعدوم اشارة
الى انه لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين في الاستدلال
قوله لجريان دليلهم فيه وهو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز
والعرض لما كان تابعا لغيره لا يمكن ان يتبعه غيره واراد بجريان الدليل
في غير العرض جريانه فيه على تقدير كونه متحيزا تبعا واما اذا منع
كونه متحيزا في الجملة فيكفي في بطلانه المقدمة الاولى ولا يخفى ان ماذكره
في جواب لا يقال انما يدفع دعوى انهم صرحوا بوجوب قيام اجزاء
الماهية الحقيقية بعضها ببعض واعترافهم بذلك فلا يدفع اصل المنع
اي منع استحالة قيام العرض بالحال ان بقي ولهذا قال يقال
ان يقال ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا فان
اجري فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن لما كان هذا المنع
منع مقدمة يثبتها دليلهم ولم يصرحوا بنقضها حتى يقال انه نقض
لهذا الدليل قال لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة على ان تخريجا دليلهم
كاف لتقرير النقض في صورة الجدل ثم قال فالاظهر في جواب
النقض اه وكتب حاشية هي قوله انما قلنا فالاظهر لانه لا يمكن
حمل كلام الشارح عليه كانه اشارة الى ما ذكرناه فليتامل **قوله** واما
تجويزهم كون الحال متقوما آه اقول انه كما ان انعدام الكل
بانعدام جزئه من اجلى البديهيات فلا يجوز تقوم الحال بالمعدوم
كذلك وجود الجزء عند وجود الكل حتى اجلى البديهيات فينبغي
ان لا يجوز تقوم الموجود بالحال وكما جاز الاول باعتبار التركيب
الثبوتي جاز الثاني باعتباره والفرق تحكم **قوله** لا يقال
المعدوم عندهم هو الذات هذا جواب بتغيير الدليل

الموجود

ومع ذلك يرد عليه انه لما ان المعدوم عندهم هو الذات لذلك
فيلزم كون السواد عندهم ليس بموجود واما تصريحهم بوجوده حيث قالوا
ان اجزاء السواد لو كانت معدومة لزم تقوم الموجود بالمعدوم **قوله**
بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركيب الموجود
والحال منه اه هذا ايضا داخل تحت التخيل كما يدل عليه سوق الكلام
ويدل عليه ايضا قوله ولا يجوز ان يصير الاسود جزءا للابيض والشفاف
فلا يلايم قوله لسراية عدم الجزء الى الكل اشارة الى ما ذكره
آنفا ان انعدام الكل عند انعدام الجزء من اجلى البديهيات لا يخفى
انه لو بنى الكلام على هذا التخيل فنقول لا يخلوا اما ان يجعل الى اليه
هذا الطرفين ام لا فعلى الاول لا يجوز تركيب الموجود بالحال وعلى الثاني
يجوز تركيب الحال من المعدوم ثم لما بنى الكلام على التخيل جعل الثلج
ابيض واما عند التحقيق فليس بابيض نفى ههنا شيء وهو ان الايراد
المذكور وهو انه لا يتم ابطال تركيب السواد من المعدوم لم يندفع
بما ذكر من التخيل مع ظهور فساده كيف وكثيرا ما يتصف الجزء بصفة الكل
وبضدها كما لا يخفى ولهذا اقال من الخيالات والاوهام ويرد
على ما ذكره من ان المتقدر بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر انه يصير
هذا المتقدر جزءا للاكبر مع ان ضدية للاكبر كضدية للاصغر وما ذكره
من السؤال بقوله فان قلت لا شناعة في القول بتركيب الحال
من المعدوم يندفع بما ذكره من ان لزوم كون الكل غير منعدم بانعدام جزئه
واما القياس بالتركيب الذهني من الاجزاء العقلية الغير الموجودة
في الخارج فقياس مع الفارق اذ العقل يحكم بديهة بان مرتبة الكل
في التحقيق لا يكون فوق مرتبة الجزء وتركيب الموجود الخارجي من الاجزاء
الذهنية الغير الموجودة في الخارج ليس من جهة ان للكل من حيث
هو كل وجود في الخارج بل هو من حيث ما تركب منه موجود في الذهن
فقط وهذا الخلاف ما نحن فيه اذ للحال مرتبة فوق مرتبة المعدوم

في الشيئية

في الشيئية والتحقق وليس له من حيث انه تركب من المعدوم مرتبة
ادون من مرتبة الحالية هو مرتبة العدم اذ الحال لا يجوز ان يكون معدوما
والحاصل ان الموجود الخارجي يوجد في الذهن ايضا ويتركب من الموجود الذهني
والحال لا يصير معدوما حتى يتركب من المعدوم من الموجود الذهني
والحال تركب الحال من المعدوم بحيثية فاذا عرفت حال تركيب الحال
من المعدوم فقس عليه تركيب الموجود من المعدوم وتركيب الموجود
من الحال فتامل والحق ان تقوم الحال بالمعدوم ان كان من جهة
مزية للكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت كان باطلا بالضرورة
واما اذا كان من جهة نقص في الكل حيث لم يكن جزءا مستقلا ولا يكون
ذاتا حتى يتصف بالعدم مع ان معنى المعدوم عندهم هو الذات التي
ليس لها صفة الوجود لم يكن باطلا بالضرورة اذ مداره على
تفسير الالفاظ ولا مجال للضرورة في شيء فتامل قال الشارح وقال البعض
شرط الحصول في الحيز آه اقول الظاهر ان المراد بالتحيز صلاحية
الحصول في الحيز قال الشارح ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط
اقول الظاهر ان الجسمية من صفات الاجناس وقد مر آنفا
ان الجمهور ذهبوا الى ان المعدوم في حال العدم متصف بصفات الاجناس
اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام منه اشارة الى انها مستثناة
من صفات الاجناس قال الشارح اقول من قال منهم باتصاف المعدوم
آه لا يقال صفات الواجب موجودة يترتب عليه الآثار
لانا نقول غرضهم ان مجرد اتصافه تعالى بتلك الصفات
مع قطع النظر عن وجودها وترتب الآثار عليها يصح الشك
في وجوده هذا قيل مراد الامام ان القول بجواز كون الحركات
والالوان في الخارج الى من الصفات الثبوتية الثابتة امورا
معدومة ولا نعلم وجودها من العلم بكونها في الخارج محلا
لتلك الصفات الا بدليل سفسطة اي مكابرة مع بديهة العقل

فان بديهة العقل حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية
موجود ويرجع هذا الكلام ما قال المصنف سابقا حيث قال والشبهة
في الوجود فلا تحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وفيه نظر
لان هؤلاء كما قالوا بثبوت تلك الصفات قالوا بثبوت محالها
وكما لم يقولوا بوجود محالها كذلك لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة
في القول بثبوت تلك الصفات وعدم القول بوجودها
نعم يلزم السفسطة في القول بثبوت تلك الصفات في الخارج
بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول **قوله** ما ذكره في الوجود
اظهر منه في العدم هذا جواب عن ايراد الشارح بان ما ذكره السيد
قدس سره ظ في الوجود والعدم الا انه في الوجود اظهر وهذا مبني
على ما ذهب اليه من ان العدم بمعنى السلب لا بمعنى سلب الوجود
ومع هذا فالاظهرية غير ظاهرة وليس المراد ان ما ذكره الشارح
في الوجود اظهر منه في العدم على ما يتوهم من السوق حتى يرد عليه
انه ينافي ما سيجيء في الحاشية التي كتبها لتحقيق المعقول الثاني
حيث ادعى هناك الحصر الاستقرائي في كون العوارض الذهنية
لا ينفك تعقلها عن تعقل موضوعها وايضا هذا التوجيه لا يلايم
قوله ثم هنا مقامان احدهما ان السلب آه وكذا لا يلايم
اطلاق لفظ الجلي والاخفى لانهما يستعملان غالبا فيما كان خفاء
وكذا لا يلايم المنع الذي اشار اليه بقوله هب على ما سيجيء
هكذا الكلام مع ان صريح كلامه في الجديدة يدل على ما ذكرنا **قوله**
ويثبت ان يكون العدم آه يدل عليه قول المصنف فيما مر
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي قال المصنف رحمه الله
وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق لا يخفى ان اطلاق
الوجود والعدم انما هو بالقياس الى الموضوع فلا ينافي تقييدهما
بالخارج او الذهن وقوله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل

موضوعاتها بدل

انما يصح

يصح في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي او الذهني
بخصوصه ولا يصح في الوجود الخارجي على ما لا يخفى فقول المصنف
وقد يجتمعان قضية مهملة ويمكن ان يجعل قد اشارة الى ما ذكرنا
على ما هو دابه في شرح الاشارات من جعله كلمة قد لبيان جزئية الحكم
قوله لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر آه اقول لا حاجة
في دفع الايراد على ما قرع الى التزام ان اتصاف ذات الموضوع
بالعدم ليس بحسب نفس الامر اذ يمكن دفعه بعدم اتحاد الزمان
لانه اتصاف ذات الموضوع بوصفه ان يقارن الحكم او بعدم
اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض لانهما فعليتان على ما هو مذهب الشيخ
وفعلية وممكنة على مذهب الفارابي وانما احتيج اليه اذا اورد الكلام
في قولنا كل معدوم مطلق دائما يمتنع عليه الحكم اذ فرع هذا لا بد
من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني وثبوت الصفة
للشيء في كل وقت يقتضي ثبوت ذلك الشيء في هذا الوقت
فيلزم ان يكون ذات الموضوع في وقت اتصافه بوصف العدم
المطلق متصفا بالوجود المطلق **قوله** فالاولى ان يجعل كلام المص
اشارة الى دفع احد هذين الايرادين بل الى دفع الاخير لان ... الاول
يجيء في كلامه او يجعل كلام المصنف اشارة الى الدفع الذي
ذكرناه من عدم اتحاد الزمان او عدم اختلاف الجهة قال الشارح
قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه آه فيه اشعار
بانه جعل نقيض الوجود السلب بشرط عدم الاضافة الى الوجود
وغيره لا السلب لا بشرط شيء و[illegible] يرد على قوله والعدم المطلق
بمعنى ان لا يتحقق ذهنا ولا خارجا آه انه مناف لما فسره العدم
وذكره آنفا والظاهر ان الشارح هنا تفطن بالصواب ورجع
عن كلامه **قوله** الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله آه يعني
ان هذا السؤال انما نشأ من توهم ان قول المصنف عدم مثله

انه لا اتصاف الى شئ اصلا حتى الى الوجود كما توهمه الشارح
بناء على ان العدم المطلق قد يطلق على معنى السلب المطلق الذي
لا تعتبر اضافته الى شئ اصلا لما عرفت انفا ان العدم في اصل
وضعه بهذا المعنى واياه اراد بما يصدق على رفع الوجود بعينه
وبعد ما ظهر ان مراد المصنف من قوله عدم مثله انه لا يضاف
الى ماهية من الماهيات اى معروض من المعروضات سواء
كان مفهوم الوجود او غيره مع كونه مضافا الى غير المعروض
كما يقال سلب الوجود عن الوجود عن الانسان اندفع الايراد
قال الشارح اقول وفيه نظر اما اولا فقد يقال كلام القائل ظاهر
في ان المتقابلين اللذين اعتبر تغاير الحيثية لصحة اجتماعهما هما الاجتماع
والتقابل لا الوجود والعدم وكلام الشارح صريح في انهما الوجود والعدم
على ما لا يخفى على المتأمل بل الصواب ان يقال لا منافاة بين الاجتماع
بمعنى عروض احدهما للاخر وبين التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار
بتغاير الحيثية ضرورة ان التقابل يقتضي عدم اجتماع المتقابلين
في محل ثالث فان قيل يتوجه ح ما قيل لا يخفى ان اجتماع المتقابلين
يستحيل في حيثية بكون التقابل من تلك الحيثية سواء كان ذلك
الاجتماع بعروضهما لمحل اخر او بعروض احدهما للاخر كما فهم هذا القائل
فاحتيج في جميع صور الاجتماع الى الاعتذار بان الاجتماع ليس
من حيثية التقابل بل من حيثية مغايرة لحيثية التقابل قلت هذا
مردود بانا لا نسلم ان مطلق الاجتماع مناف للتقابل حتى
يحتاج الى الاعتذار كيف والمعتبر في مفهوم التقابل عدم الاجتماع
في محل ثالث لا عدم الاجتماع فقط مطلقا **قوله** قال الشارح
واما ثانيا اه قيل لا يخفى ان هذا القائل لا يدعي ان تغاير الحيثيتين
في اى مادة كان مصحح للاجتماع حتى قيل لو اجتمع الوجود والعدم
معا في محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما يمكن اجراء هذا القول

فيه

تغاير حيثيتين مصححان خ

فيه بل يدعي ان اجتماعهما في مادة عروض احدهما للاخر بتغاير الحيثيتين صحيح
وهو لا يستلزم الاول وفيه نظر لان القائل زعم ان بين مطلق الاجتماع
والتقابل تقابلا وتنافيا واعتذر عن اجتماع التقابل والاجتماع
بتغاير الحيثيتين لا يصححان اجتماع المتقابلين لانهما نوعان من المتقابلين
ضرورة ان كون احدهما رافعا للاخر نوع من التقابل كما ان عروض احدهما
للاخر نوع من الاجتماع فحاصل كلام الشارح انه بعد تسليم كونهما
متقابلين لا يكفي لصحة اجتماعهما اختلاف تينك الحيثيتين
بل لا بد من اختلاف حيثيتين يختلف بهما المحل وههنا ليس كذلك
والا لزم اجتماع المتقابلين في محل ثالث بمثل تينك الحيثيتين.
قوله الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار اه اعلم ان كلام الشارح
في هذا المقام يحتمل وجهين احدهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب
ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي اى اخذ في مفهومهما
نسبتهما الى محل قابل يصير ان بعينهما عدما وملكة وهذا هو الظاهر
وثانيهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان قيدا نسبا
الى محل قابل يصير ان عدما وملكة وفائدة لفظ الاعتبار ح التنبيه
على ان النسبة انما يتحقق باعتبارهما فان رجح الاول من جهة فقد الاعتبار
رجح الثاني بان الاعتبار بمعنى الاخذ في المفهوم لا يستقيم في الايجاب
اذا كان مفرداضرورة انه لا يعتبر في مفهوم البصر النسبة الى المحل
مع ان الشارح ذكر هذا بعينه في تعريف العدم والملكة في شرح كلام المص
هناك وقد حمله محشيه على الثاني اولا وبنى التقرير المذكور عليه وكذا
لزوم كون العدم المطلق عدم ملكة اما وجه بناء الاول عليه فهو انه لو اعتبر
في مفهوم عدم الملكة النسبة الى المحل وان لم يعتبر القابلية لم يلزم صدق الاعمى
على الجدار واما وجه بناء الثاني عليه فقط اذا العدم المطلق بالمعنى الذي
اعتبره لا يوخذ فيه النسبة الى امر ثم استشعر انه يمكن حمل الكلام
على الوجه الاول وظاهر انه ح يندفع الايرادان معا لكنه لم يتعرض

٢ ناخ

لم يلزم خ

فى السؤال لبيان اندفاع الاول لانه ظ الورود ولا يمكن الجواب عنه
بل انما يتعرض لبيان اندفاع الثانى به واجاب بان كون العدم المطلق
بالمعنى الذى اعتبره عدم ملكة بهذا المعنى ايضا وهو انه يعتبر فى مفهومه
النسبة الى محل قابل لازم عليك على مقدمة مسلمة عند المحققين
وهى ان الايجاب والسلب راجع الى العقد والقضية على ما سيجئ
وكون المقدمة المذكورة تنافى اطلاق العدم بالمعنى الذى اعتبره الشـ
غير مضر فى الالزام بل هذا محذور آخر وارد على الشـ ثم قال وضعف
كون المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان يكونا قضيتين او ما يرجع
اليهما ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذى
اعتبره اى غير مضاف الى شئ اصلا سلبا وايجابا لان المعنى الذى
اعتبره للاطلاق ينافى اعتبار النسبة معه بخلاف الاعتبار الذى ذهب اليه
المحقق الشريف قدس سره لان اطلاق الوجود والعدم عنده ان لا يضاف
الى ماهية معينة بل انما يضاف الى ماهية ما فيلزم على الشـ ان لا يكون
بين المطلقين تقابل السلب والايجاب بل لا يتحقق بينهما تقابل اصلا
وبما قررنا ظهر ان لزوم كون المطلقين لا يتقابلان بالايجاب
والسلب تحقيقى كما ان لزوم كونهما عدما وملكة جدلى واقول
ما ذكره وامثاله ان بين الكلية والجزئية الحقيقيتين تقابل العدم والملكة
دون السلب والايجاب يدل على ما ذهب اليه الشـ ان المفهوم
الكلى على ما اصطلحوا مفهوم مفرد لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
والجزئى مفهوم مفرد يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة ولم يعتبروا
فى مفهومهما القابلية ومن المعلوم ضرورة انا ليس معنى قولنا زيد جزئى
انه يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة وكان قابلا لها لكن يعتبر فى مفهومهما
النسبة الى المحل القابل وهو المعنى المفرد لانه قابل للشركة فى ضمن المفهومات
الكلية قوله قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة ايضا فى المفردات
فان مفهوم العمى آه فبحث اذ للشـ ان يقول مفهوم العمى هو عدم البصر

عن المحل

عن المحل القابل للبصر على ما صرح به فلا يمكن تجريده عن النسبة الى المحل القابل
نعم القابلية غير معتبرة فى مفهومه لكونه عدم الملكة اعتبار النسبة ويكفى ح
الى المحل القابل فى الجملة سواء كان معينا او مطلقا وانتساب هذا المفهوم
الى الموضوع فى قولنا زيد اعمى لا ينافى النسبة الى موضوع ما قابل باعتبار ح
فى مفهومه وح نقول قد ينسب الى موضوع وح يتحقق التقابل
بين العقدين وقد لا ينسب فح يتحقق هذا التقابل بين المفردين
كما فى السلب والايجاب فاندفع ما ذكره فى حاشية الحاشية
بقوله وايضا لم يذهب احد الى ان العدم والملكة ان رجعا الى العقد
والسلب والايجاب لا يجب رجوعهما اليه لان العدم والملكة
هو السلب والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل
وما يعلم من الشفا فلا يدل على ان لا يعتبر فى مفهوم العمى النسبة
الى المحل القابل بل المراد من الوجود فى قوله وجوده بالقوة
هو وجوده فى المحل وكون القابلية معتبرة فى مفهوم خصوص العمى
على تقدير التسليم لا يستلزم انه لا بد فى مطلق العدم والملكة
من اعتبار القابلية فى مفهوم العدم هذا ولكن الحق ان مجرد اعتبار النسبة
فى مفهوم السلب لا يصير عدم ملكة على ما ستعلم ثم ان حصر التقابل
فى الاربعة مسلم عند الشـ وعليه مبنى كلامه الذى نتكلم رحمه الله عليه
على ما ستعلم هناك وكلامه مع الشـ فلا يرد عليه ما قيل ان حصر التقابل
فى الاربعة استقرائى وليس بقطعى فبطلان الحصر ليس محذورا
واراد بقوله وح لا يكون الفرق بين السلب والايجاب انه ح ظهر
ان باعتبار النسبة الى المحل القابل من دون اخذ القابلية
فى مفهوم العدم لم يظهر الفرق بين السلب والعدم فلا بد من ان يصار
الى ما ذكرنا من ان الفرق باعتبار القابلية وعدمه كيف والفرق
على ما ذكره يقتضى ان لا يكون للمفهومات الثلاثة سلب باعتبار العقد
والقضية اذ كل ما جعل موضوعا للقضية المعقودة كان قابلا لها

للقضايا

وح صار عدما وملكة بناء على هذا التفسير وح يلزم على الشارح ان لا تتحقق
الايجابية التي محمولها امر شامل نقيض ضرورة ان المتناقضين هما
المتقابلان بالسلب والايجاب وللمفهومات الغير الشاملة
سلب باعتبار في نفسه اذا لم يعتبر مقابلته الى شيء وباعتبار العقد
اذا اعتبر الى موضوع غير قابل وفيه تحكم ثم اذا اعتبر الى موضوع قابل
لم يكونا سلبا وايجابا فلم يتحقق التناقض بينهما فقولنا الجدار بصير
والجدار ليس ببصير يتحقق بينهما سلب وايجاب وتناقض وقولنا
زيد بصير وزيد ليس ببصير لا يتحقق بينهما سلب وايجاب ولا يكونان
متناقضين هف قوله ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم
آه قيل مراد الشارح ليس ان ما صدق عليه رفع الوجود مقابل للوجود
تقابل الايجاب والسلب حتى يتوجه الاعتراض عليه بل مراده ان الرفع
المطلق مقابل له باعتبار امر صادق عليه وهو رفع الوجود
اي بالحقيقة تقابل الوجود المطلق بالايجاب والسلب
هو الرفع المضاف الى الوجود فقط لا ما صدق عليه رفع الوجود
يدل عليه سؤال اورده في آخر الحاشية حيث قال فان قيل اذا كان
العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما له
كما تقرر الى آخر ما قال اقول كلام الشارح سابقا حيث فسر قول المص
ويقابله عدم مثله بقوله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو
مع قطع النظر عن كل ما يغايره ورد تفسير العدم المطلق المقابل للوجود
بسلب الوجود المطلق صريح في انه جعل مقابل الوجود المطلق
السلب المطلق من غير اعتبار الاضافة معه فالاستاد حمل كلامه
في جواب السؤال الاول الذي ذكره في الحاشية على ما يوافق
ما حققه اولا وقرر واما كون كلامه في السؤال الثاني وجوابه
يدل على انه جعل مقابل الوجود سلب الوجود لا السلب المطلق
فلا يضره رحمه بل هذا ايراد آخر على الشارح حيث لا يتوافق كلامه

وتوجيه المنع الذي

وتوجيه المنع الذي اشار اليه بقوله على تقدير تسليم ذلك الصدق
انه قد اشعر بعض عبارات الشارح على ما اشرنا اليه انه جعل معنى السلب
بشرط عدم الاضافة الى شيء وعلى هذا التقدير لا شك في توجه المنع
او يقال المراد بالصدق الصدق على طريق الايجاب الكلي
على ما يدل عليه قول الشارح في الحاشية فهما متساويان في الصدق ح
ولا يخفى ان دعوى التساوي بين السلب المطلق وبين سلب الوجود
المطلق دعوى باطل وان سلم ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود
اذ لا يلزم اضافة السلب على هذا التقدير الى الوجود المطلق وكان نقيضا
للوجود المطلق وذلك ظاهر ثم الفرق بين نسبتي وناجودن
بان احدهما سلب مطلق والآخر سلب الوجود في غاية الشناعة
ونعم ما افاده رحمه ولعمري ما زاد لذلك الا تكثير السواد وفيه ايهام
لطيف قوله وانت تعلم حاله مما ذكرنا من ان مجرد النسبة الى المحل القابل
غير كاف في العدم والملكة بل لا تحصل له ما اورده رحمه من الايرادات الثلثة
على هذه النسخة مبني على حمله الممكن والممتنع على الممكن والممتنع الوجود
الخارجي على ما هو المصطلح في لفظ الامكان والامتناع ولو حمل الممكن
على ما يكون ممكن الوجود المطلق والممتنع على ما يقابله اندفع الجميع
اذ العقل لا يمكن ان ينسب الوجود المطلق الا الى ما يقابله اذ لا يمكن
تعقل النسبة بدون تصور المنسوب اليه فكان قابلا للوجود المطلق
وايضا المنسوب اليه مفهوم وكل مفهوم قابل للوجود المطلق وظ
ان هذا لا يجري في غير الوجود المطلق وما يحذو حذوه من الامور الشاملة
وكذا القابل للوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ليس الا
ما يمكن له الوجود المطلق فيلايم قوله وانما ننسبه الى ماهية تقبله
كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع لان القابل للوجود المطلق لا يكون
الا ممكنا بهذا المعنى كالقابل للوجود الخارجي والذهني لكن لما كان
حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيدا بحسب اللفظ لم يحمل عليه كلامه

اما اولا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف المصطلح على ما اعترف به الشـ
فى بحث المواد عند ذكر خواص الوجوب الذاتى واما ثانيا فلان الممتنع بهذا المعنى
لا ماهية ولا هوية اذ لا يحصل منه فى العقل شئ فلا يلائم قوله ماهية الممتنع
وايضا الملائم على هذا المعنى بدل قوله والظاهر ان العقل انما يثبت الوجود
آه قوله وظ ان العقل آه لان هذا الحكم ح يكون ضروريا ثم لا يخفى
ان فى النسخة الاولى لا بد ان يحمل الوجود على المطلق الشامل للذهنى
والخارجى كما صرح به الشـ فلم يتناول الحكم للوجود الخارجى والذهنى
مع ان الوجود المقيد على ما صوره [?] الشـ بينا ولهذا اذا قيس الى الغير
فتخصيص هذا الايراد بالنسخة الثانية غير ملايم وفى قوله الا ان يقال
ان المثال مخصوص بالوجود الخارجى او الذهنى مناقشة ظاهرة لان القابل
للوجود الذهنى كالوجود المطلق لا ينحصر فى ممكن الوجود بحسب الخارج
بل الماهية الممتنعة فى الخارج الموجودة فى الذهن فى نفس الامر
كثيرة كسائر المعقولات الثابتة ولوازم الماهيات قال الشـ
فالمراد بالملكة معناها المصطلح آه اعلم ان لكلام المصنف ههنا محملا اخر
وهو ان تحمل الملكة على ما هو مورد السلب سواء كان السلب الوارد
عليها عدم ملكة او سلب ايجاب وهو المراد حيث قالوا الاعدام
انما تعرف بالملكات ضرورة ان هذا الحكم لا يختص بعدم الملكة الاصطلاحى
وقول المصنف وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا تفصيل للموضوع
الذى قيد الوجود والعدم به والشـ اختار ما ذكره لوجهين احدهما
ما صرح به من ان الملكة على هذا التوجيه محمول على المعنى الاصطلاحى فيكون
مستعملا بحسب الحقيقة واما الثانى فلان ما قيد به الوجود والعدم
غير منحصر فى الثلثة اذ يحتمل الخاصة والعرض العام والفصل ففى التوجيه الاول
يحتاج الى ان يراد بالجنس والنوع معناهما اللغوى حتى ينحصر فيهما فى لفظه [?]
او يقال ذكر الثلثة على سبيل التمثيل على انها حقائق محصلة واقول
واما لفظ الملكة فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المصطلح واما حديث

عدم الانحصار

عدم الانحصار فمشترك الورود اذ سيحقق الاستاد ان القابلية المعتبرة
فى العدم والملكة قد يكون بحسب مفهوم عرضى اعم وجعل الكلية والجزئية
من هذا القبيل على ما ستعرفه هذا ويحتاج فى توجيه الشـ الى تقدير
عند قوله شخصيا حتى يختص بالمشهورى ويكون اشارة الى معنى العدم
والملكة ويحتاج الى التقدير عند قوله ونوعيا وجنسيا حتى يتم انطباقه
على معنى آخر كما فعله الشـ وفى حمل المذكور لا يحتاج اليه **قوله**
فيه بحث لانه ان اريد آه ظ ان كلامه فيما اذا اريد اقامة الدليل
على نفى التركيب فى الوجود مطلقا على ما هو الظاهر ولو حمل على نفى التركيب
الذهنى من الاجزاء المحمولة على ما يشير اليه الشـ آخر البحث فدفعه
ظ على ما قيل اذ لا يمكن عدم قيام الاجزاء المحمولة بما يقوم به كله فلا يجوز
قيام السواد بالجسم مع عدم قيام اللون به بل بجزئه وسيصرح به الاستاد
وينقله عن كلام ارسطو واراد بالاجزاء الخارجية الاجزاء الموجودة
فيه بوجودات متمايزة وبالذهنية ما لم يكن كذلك سواء كان
لم توجد فيه او وجدت فيه غير متمايزة وسواء كانت محمولة او غيرها
كالاجزاء الكثيرة والمراد ههنا هو الآخر لما عرفت آنفا ان بناء كلامه
عليه **قوله** لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررناه آه هذا حق لكن ما استدل به الشـ
يقتضى ان يكون المراد منها الوجود المبدا والا لتوجه عليه انه لا محذور
فى كون العارض غير عارض بتمامه اذ العارض على هذا التقدير يكون
بمعنى الخارج المحمول والعارض بهذا المعنى كثيرا ما يكون عارضا بتمامه
لجميع الماهيات المركبة بالقياس الى ذاتياتها وفى بعض النسخ قلت
بعد تسليم ذلك الصدق وهو اشارة الى منع الصدق وبيان ان الحيثية المذكورة
لا يكون لبيان الاطلاق فلا بد ان يكون للتقييد والتعليل ومن المعلوم
انه لا يصدق ان المعدوم المطلق اذا اخذ مقيدا بهذا الوصف يمكن له الوجود
بل هو بهذا الاعتبار كان ممتنعا مثلا النائم المقيد بوصف النوم
المأخوذ بشرط يمتنع له اليقظة وكذا لا يصدق ان النوم المطلوح [?]
عليه بوصف الامكان بل الامكان سابق على الوجود والعدم

وايضا حمل الحيثية ههنا لابد ان يكون على التقييدية حتى يصير الموضوع المأخوذ
معه فردا اعتباريا وكان مادة افتراق القيام عن الخاص تحققا لعمومه
وحمله على التعليل لا يفيد ذلك وهو ظ وههنا محمل آخر للحيثية اشار اليه
في بحث الماهية وهو ان حيثية العدم المطلوح لا ينافي الامكان وينافي الوجود
ومثل هذا غير ملائم لو تم بيان العموم كيف وذلك جار في عموم الوجود
مثل ان يقال اللاممكن من حيث انه لاممكن ليس بممكن وكان موجودا
وقد اعترض على الدليل المذكور بانه ان اريد انه لا مفهوم اعم من الوجود
بحسب نفس الامر فمسلم لكنه لا يفيد في اثبات ان لا جنس له اذ يجوز
ان يكون له جنس منحصر في نوعه وان اريد انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب المفهوم
فهو ممنوع والسند ظ واقول يمكن ان يجاب بان الجنسية والنوعية انما هي
بالقياس الى الافراد التي يصدق الكلي عليها في نفس الامر اذ لو اكتفي بالافراد
الفرضية لزم كون الانسان جنسا للفرس بناء على ان العقل يجوز صدق
كل كلي على افراد كلي آخر على ما سيجي في فصل الماهية وايضا الفرق بين الذاتي
والعرضي متعسر على ما قالوا فالعقل يجوز صدق الماشي مثلا على الانسان
والفرس في جواب ما هو بناء على تجويز كونه جنسا لهما على ما حققه الاستاذ
وعلى هذا لابد من تخصيص المقسم بما يصدق على كثيرين في نفس الامر حتى يتم الحصر
قوله الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعني اه فيه ايما الى انه
لابد في التناقض من اعتبار اتحاد نحو النسبة بان يكون هو هو بحسب المفهوم
او بحسب الوجود فمن اقتصر بالوحدات الثمان فقد ذهب عنه انه قد يتغير
النسبة بدون ان يحصل تغير باحد من الوجوه الثمانية واشار في الشق
الاول من تقسيم القضايا المتعارفة الى الشخصية وفي الثاني الى المحصورة
وفي قوله فهو فرد للآخر حيث لم يقل فهو الآخر قصدا لاخراج مثل قولنا
بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارفة ويدخل في تعريف السالبة
المتعارفة المستنبطة من تعريفه للموجبة مثل قولنا لا شيء من النوع
بانسان فانه يصدق متعارفة كما يصدق ما ينعكس اليها واراد بقوله
فهو فرد له ان مفهوم المحمول محمول عليه حمل الكلي على جزئياته لان المراد

من المحمول

من المحمول الافراد وفي قوله الجنس وان لم يصدق على النوع مسامحة
والاولى الجنس وان لم يصدق عليه النوع لان الكلام في تقوم الشيء
بما اتصف بنقيض ذلك الشيء وفي قوله وما سبق انما الاستدلال
على بساطة الوجود ايضا مسامحة لا يخفى ثم وجه كون ما سبق
من الاستدلال على ان الوجود لا جنس له مبنيا على ان المراد
بالوجود الموجود ما قد سبق آنفا واما وجه هذا الدليل مبنيا عليه
فهو انه لو كان جزء الوجود بالمعنى المصدري معدوما اي الجزء المحمول
على ما قرر في الدفع لزم كون الشيء وجودا او معدوما ولا استحالة فيه
واما اذا كان جزء الوجود اي الجزء المحمول عليه معدوما لزم اجتماع النقيضين
المستحيل وبما قررنا ظهر فساد ما قيل الظاهر ان مراد المعترض من الآخر
هو المنع وسنده انه واقع في الاجزاء الغير المحمولة فلم لا يجوز ان يقع
مثل ذلك في المحمولة والحق انه يمكن ان يعرض نقيض الكل للجزء المحمول
كما انه يمكن ان يعرض نقيض الشيء لنفس ذلك الشيء كرفع الوجود الخارجي
العارض للوجود الخارجي ولو قيل يريد بعروض النقيض للشيء او لجزئه
حمله عليه او على جزئه مواطاة اذ ولا شك في استحالة ذلك قلنا
فح يمنع كون ذلك الترديد حاصرا انتهى وذلك لانه على تقدير
ان يكون الكلام في الموجود لا شك في ان اتصاف الجزء
بنقيض الكل على سبيل حمل المواطاة دون الاشتقاق نعم انما يكون
كذلك على تقدير ان يكون الكلام في الوجود بالمعنى المصدري
ثم حمل نقيض الكل على الكل جائز لكن يمتنع حمل نقيض الكل على الجزء
المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار حمل واحد مثلا مفهوم الوجود
ليس بموجود وقد عرفت نظيره في كلام الاستاد في بحث الحال
ثم لا يخفى انه كما ان هذا الدليل انما يلائم ان يكون المراد الموجود
لا الوجود فكذا النقض الذي ذكره اذ على تقدير ان يكون المراد
من الوجود والعدم معناهما المصدري لم يكن اللاحيوان

بالنسبة الى الحيوان كالعدم بالنسبة الى الوجود على ما عرفت في الفرق
بين العدم واللاوجود وكذا ما ذكر في سند المنع حيث قال كل واحد
منها متصف بانه ليس بيدن علم كما يظهر بادنى تامل قال قال المصنف
يقال بالتشكيك على عوارضها لا يذهب عليك ان مقتضى هذا الكلام
ان الوجود بالمعنى المتبادر هو المقول بالتشكيك على افراده العارضة
للماهيات على ما فسره الشارح وحمله على الموجود وحمل العوارض على مفهوم الموجود
مضافا الى الماهيات اى الموجودات من حيث هي موجودات
يفضى الى القول بتحقق التشكيك في الذاتي وح يرد على المصنف
والشارح ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما بالذات على صدقه
على وجود المعلول نعم نفس وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول
وكذا الكلام في الاشدية والاولوية وعلى الشارح ان الدليل الذي
ذكره لا ينطبق على الدعوى حسب ما شرحه لان ما ذكره يرجع الى ان مفهوم
الموجود يختلف صدقه بالقياس الى الموجودات ثم ما ذكره من قوله
وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى يرد عليه بعد ما سبق
ان المدعى تشكيك الوجود بالنسبة الى افراده العارضة
للماهيات وليس للواجب تشكيك الوجود بالنسبة
فرد من الوجود عارض لذاته غير الحصة من الوجود المطلق ولا يكون
الشيء مقولا بالتشكيك بالنسبة الى حصته اللهم الا ان يقال
المفهوم لا يكون مشككا بالنسبة الى حصصه فقط ولكن يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى حصصه والافراد التي يكون المفهوم
عرضا لها اذ الممتنع في التشكيك ان يكون ذاتيا للجميع لا ان يكون
ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض وقد مر في الشرح الاشارة اليه
ولعله لهذا فسر قوله مطلقا بافسره ولم يفسره بانه ليس جزء للشيء
مما يصدق عليه اصلا مع انه الظاهر المشهور من ترتب نفي الجزئية
مطلق على التشكيك ولعل المصدر لهذا قال فليس جزء

اولم يقل

اولم يقل وليس ذاتيا مع انه الظاهر المشهور ليتناول الحكم على الماهيات
المعروضة اذ الوجود لو كان جزء لها فليس جزء محمولا لها وهو ظاهر
لكنهم في مواضع استعمال هذه المقدمة اى كون المشكك غير ذاتي
حملوها على انه ليس جزء الشيء من الافراد التي يتحقق التشكيك بالنسبة
اليها ومنها ما ذكره المصنف في شرحه للاشارات في اول الالهيات
عند شرح كلام الشيخ النمط الرابع في ان الوجود وعلله ثم المراد من الجزء
في قول المصنف ما يتناول النوع لان النوع ايضا جزء الهوية الشخص
قوله لا يخفى عليك بعد ما سبق اه مقصوده تحقيق المقام
لا ايراد اعتراض على الشارح واراد بنفي التشكيك بحسب الشدة
والضعف عن الوجود نفيه عنه بحسب الذات ولا ينافي ذلك
تحقق التشكيك فيه بالعرض باعتبار امر آخر له علاقة بالوجود
كالآثار مثلا على المشتهر فتامل قوله اما التعريف الاول
فلا استدراك فيه لا يذهب عليك ان الظاهر من قوله
قدس سره وبالجملة وكذا قوله فالمعتبر بقاء التفريع ان مرجع
هذه التعريفات الى امر واحد وذلك بان يقدر القيد المحذوف
في التعريف الذي لم يذكر فيه او يحمل على زيادة التوضيح
فيما يذكر فيه بقرينة ما يدل عليه الكلام من الارجاع فالتفرقة
بينها تعسف قوله فلا يصدق عليها انها لا تعقل اه
اقول هذا انما يصح اذا كان معنى ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا
لمعقول آخر في الذهن انه لا يعرض الا في الخارج واما اذا كان
معناه انه لا يمكن انفكاكه عنه في الذهن فلا واستفاد
هذا المعنى من قيد في الذهن على طريق المفهوم فيعد منع ثبوته
على ما تقرر في موضعه يرد عليه ان اعتباره انما هو في المقامات
الخطابية دون البرهانية هذا وقد علمت انه ينبغي حمل الكلام
على الارجاع ولا يخفى عليك انه انما يحصل اذا حمل الكلام على المعنى الذي

ذكرنا فليحمل عليه كيف ولو حمل على ما حمله وارجع الاول اليه يلزم الكفاء
في التعريفين فلا بد من حمله على ما حملنا ليسلم التعريفان من الخلل قوله
محمول على التمثيل فان قيل يمكن حمل التحقق في كلامه على ما هو اعم من التحقق
في نفسه او لغيره ومعلوم انه اذا كان الاتصاف في الخارج
يكون تحقق الصفة للموصوف في الخارج لا محالة وانه لم يكن
تحققه في نفسه او يجعل التحقق اعم من التحقق بالذات
او بالعرض ولا شك ان الاوصاف التي توصف بها الاشياء
في الخارج موجودات بالعرض بوجود تلك الاشياء
قلت قوله اذا قيل صريح في الخلاف المشهور في ان الاضافات
متحققة في نفسها في الخارج كما هو رأي الحكماء او لا كما هو رأي المتكلمين
والمناقشة هي ان قيد الحيثية مشعر بان خصوص الوجود الذهني
منشأ العروض فلا حاجة الى قوله ولا تحاذي بها امر في الخارج
هذا ولا يذهب عليك ان اعتبار الحيثية في كلام الشارح
يجعل المص المذكور منه مستدركا بل الاولى في توجيه كلامه
ما اشار اليه في الحاشية وحاصله ان المعقول الثاني ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ولا يمكن عروضه لغير المعقول اي للموجود الخارجي
ومعلوم ان لوازم الماهيات عارضة للموجود الخارجي كما انها
عارضة للمعقولات فتأمل قوله لا على ما حمله قدس سره كلامه
المنافاة بين قوله فلا شيء مطلقا ثابت وبين قوله الوجود
وقد يؤخذ على الاطلاق وان اندفع بتوجيهه قدس سره لكن
يبقى الكلام في ان الاضراب بقوله بل تعرضنا لخصوصيات الماهيات
في العقل غير ملايم بل الملايم ان يقول بل تعرض لماهية ما في العقل
قوله ينافي تجويز كونها عين الوجود وهذا التجويز مستفاد من قوله
وسياق الشبهة لان المساوقة عندهم انما يستعمل في مقام التردد
في اتحاد المفهوم والمساواة في الصدق اذ لو تعين احد الامرين

لتعرضه

لتعرضه لخصوصه قال الشارح وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي اه
بهذا التوجيه وان اندفع المنافاة وعدم مطابقة الواقع
من جهة قوله فلا شيء مطلقا ثابت لكن يتوجه المنافاة وعدم مطابقة الواقع
من جهة قوله والشيئية من المعقولات الثانية لان المعقول الثاني
ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويمكن ان يقال المعتبر في المعقول الثاني
ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل على ما اشار اليه
في الحاشية موافقا لما نقله رحمه عن حاشية المطالع ولا يعتبر فيه
انه لا يمكن ان يعقل بدون تعقل معروضه وقولهم ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر معناه ما لم يتصور عروضه الا في العقل دون الخارج
ويؤيده ان الشارح لم يذكر هذا الوجه عند الرد على المصنف حيث ذكر
ان الوجود من المعقولات الثانية لكن قوله كما هو شأن المعقولات الثانية
لا يلايم بهذا التوجيه قوله فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع اه قد سبق الاشارة الى ان مذهبه ان الذاتيات
يتحد مع ما هي ذاتيات له بالذات ويكون موجودة بالذات
بوجود ما هو ذاتي له واما العرضيات المحمولة عليها في الخارج
فقط او في الخارج والذهن فاتحادها مع المعروض انما هو بالعرض
ووجودها في الخارج ايضا يكون بالعرض من هذه الحيثية وان امكن
لها وجود في نفسه بالذات من جهة اخرى كما هو رأيه في الابيض
فانه موجود في الخارج بوجود البياض بالذات لاتحادهما
ذاتا واختلافهما من حيث اعتباره بشرط المعروض فيكون ابيض
وبشرط لا شيء فيكون بياضا على ما سيجيء واما المعقولات الثانية
فلم توجد في الخارج اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلو ضم العوارض
الخارجية واللوازم للماهية الى طبايع الاجناس والانواع
والفصول واراد بالوجود مطلق الوجود بحيث يتناول الوجود
بالعرض ويخص المعقولات الثانية بعدم وجودها في الخارج

مطلقا على ما سيشير اليه بقوله فان الموجودات الخارجية
بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية
اه لكان اظهر واما ذاتيات المعقولات الثانية فان كان ذاتيا
لمعروضه لموجود خارجي او عرضيا له محمولا عليه حمل الخارجي فكان
داخلا فيما ذكره وكان موجودا فيه في الجملة والا لكان معقولا ثانيا
قوله فلعله لاجل ان بعض الناس آه بهذا التوجيه يندفع
مناقشة اخرى عن كلام المصنف بان يقال بعد التعرض
لكون الشيئية من المعقولات الثانية لا حاجة الى ذكر كونها
ليست متاصلة في الوجود على سبيل الاستقلال بل لو ذكر فينبغي
تفريعها على ما سبق وذلك ظ ويمكن ان يقال في توجيه تخصيص
ان الكلام في الوجود ولما كانت الشيئية مساوقة له دون
سائر المعقولات الثانية تعرض لها قال الشـ فان عدم غير الشرط
لا ينافي وجود المشروط هذا وان لم ينتقض بعدم العلة الفاعلية
بالنسبة الى وجود معلولها بناء على جواز تعدد العلة الفاعلية
على سبيل البدل على ما جوزوا بخلاف الشرط اذ في صورة التعدد
يكون الشرط القدر المشترك بين الجميع وذلك مبني على ان
فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد بخلاف الشرط
ففي صورة التعدد يكون الفاعل خصوص استبدالية المعلول
ووجده وكون المشروط يمتنع وجوده بدون الشرط معتبر في مفهوم الشرط
لكن ينتقض بعدم العلة المادية والصورية بالقياس الى المعلول
المركب وكذا بعدم المضايف بالقياس الى مضايف آخر
بل بعدم المعلول بالقياس الى علته المستقلة وكذا قوله
وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر لا يصح على اطلاقه
اذ عدم احد المتضايفين يصحح وجود المضايف الآخر بل عدم الموانع
مطلقا يصحح وجود ما يكون المانع مانعا بالقياس اليه فالاولى

حمل الامتياز

حمل الامتياز على الامتياز في الجملة لا عن جميع ما عداه وحمل قوله بخلاف
باقي الاعدام على ان هذا الخلاف باقي الاعدام في الجملة ويمكن ان يقال
المعنى ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط من حيث انه مشروط وعدم الضد
يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه ضد آخر وح لا انتقاض لان عدم العلة
المادية والصورية ينافي وجود معلولها المركب لا وجود مشروطها
وكذا عدم الموانع غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه
ضد له ضرورة ان هذا لا يتصور في غير المتضادين قال الشـ
قال صاحب المواقف اه ذكر قدس سره في شرح المواقف والحق فيه
اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني
وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام
انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج
اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء
فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها
لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور
من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق
والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك
ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا
تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف
بالامتياز فالمعدومات متمايزة انتهى ويمكن توجيه المتن
بوجهين لا يرد عليه ما ذكره الشـ نقلا عن شرح المقاصد بان الامر
بالعكس احدهما ان الامتياز بينها عند العقل ضروري
لا يمكن انكاره على ما يشهد به الامثلة المذكورة فان كان
ذلك التمايز لكونها موجودات ذهنية لم تكن المعدومات
متمايزة بل المتمايزة انما هي الموجودات الذهنية فمن قال
بالوجود الذهني ينبغي له ان يقول ان التمايز من خواص الموجود

فمن قال
ولم يتحقق في المعدوم والا لزم تحقق التمايز بين المعدومات الصرفة
ينفي الوجود الذهني حقه ان يقول بتمايز المعدومات ويقوله
والحق اشار الى ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على الخلاف
في الوجود الذهني لكن بعكس ما وقع فهذا الكلام منه وقع
على سبيل التحقيق في المسئلة انه ينبغي ان يكون الامر فيها على عكس
ما هو في الواقع وثانيهما انه قال قبل ذلك قبيل ذلك الكلام
المعدومات هل تتمايز ام لا فمنهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب
عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر دون غيرهما
ولولا التمايز لم يختلف مقتضياتها ومنهم من نفاه لان المعدومات
نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود
اما في الذهن او في الخارج انتهى وح نقول مراده انه لا تمايز
بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز لوجود لها في الذهن
لم يتصور معدوم مطلق فلا يتم ما استدلوا به من ان المعدومات
نفي صرف لا اشارة اليها ح وح كونها موجودات
ذهنية مشارا اليها عقلا والا لا تصور معدوما مطلقا فيتم ما ذكر
من انها نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وينضم الى المقدمة
الاخرى فينتج مطلوبهم ويرد على هذا التوجيه انه وضع كون المعدومات
متمايزة في العقل اولا ثم تقسيمه الى الشقين لا يصح اذ على
الشق الثاني لم يتحقق الامتياز بل المطلوب فيه الزام كونها
غير متمايزة ويمكن ان يقال مقصوده الاشارة الى بيان
التفريع مع الايماء الى ان الحق هو القول بالوجود الذهني وكون
المعدومات متمايزة فكانه قال اذا لم يكن التمايز الحاصل لها
عند العقل لكونها موجودات ذهنية بل كانت معدومات
صرفة يتم دليلهم على انها غير متمايزة مع انا وضعنا اولا انها
متمايزة عند العقل وبينا ما بالامثلة المذكورة وهذا التوجيه

هو الموافق

هو الموافق لشرحه قدس سره الشريف واشار بقوله مع انه
يتصف بالامتياز الى ان اللازم ح اي على تقدير تمام الدليل
ما يخالف الوضع الذي قررناه وهو الامتياز في العقل وبقوله
في المعدومات اي المعدومات الصرفة ثم مع انه يخالف للمقدمة الثانية
لهم التي استدلوا بها على كون المعدومات غير متمايزة ثم لا يخفى
عليك ان من قال بثبوت المعدومات في الخارج يقول بتمايزها
في الخارج فالاولى تفريع الخلاف في تمايز المعدومات على الخلاف
في الوجود الذهني او الثبوت في الخارج والقول بنفي المعدومات
مطلق **قوله** بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات
ومن جملتها الاعدام صرح قدس سره بذلك في شرحه حيث
قال واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها
اللازم للتمايز خلاف **قوله** قال الش لزم ان يكون الموصوف به
اعني المعدوم موجودا في الخارج آه هذا لا يجري في العدم الذهني
والاولى ان يقال السلب غير متحقق في الخارج بديهة قال الش
بان يكون مدركا للعقل حاضرا عنده كون الحضور عند المدرك
شرطا لكون الشيء موجودا ذهنيا محل تامل **قوله** لان الدوام
في البعض لا يقدح لعله عقد القضية الموجبة الكلية اولا ثم اعتبر
معها معنى كلمة قد فكانه قال كون كل عدم خارجيا او كان مطلقا
او ذهنيا عارضا لنفسه قد يتحقق وذلك اذا لم يتقيد العدم
المطلق او الذهني وانت خبير بان هذا انما يلايم اذا كان عبارة المص
هكذا ثم قد يعرض العدم المطلق لنفسه بتقديم لفظة قد واما على تقدير
تاخيرها فمفاد الكلام ان عروض العدم الخارجي لنفسه
وكذا عروض العدم المطلق لنفسه وكذا عروض العدم الذهني
لنفسه قد يكون وقد لا يكون ومن المعلوم انه ليس كذلك
والحاصل ان كلمة قد المفيدة لجزئية الاوقات يفيد كيفية نسبة المحمول

غاية ما يلزم الى انه يلزم عليهم تحقق الامتياز بين المعدومات الصرفة صح

المشهورة

الى الموضوع فهي جهة للقضية وان لم يكن من الجهات المعتبرة
ولا شك في انها فيما نحن فيه جهة للسور لا للحمل لما بينا وجهة السور
لا بد من حقها ان يقدم على السور بخلاف جهة الحمل فيقال في الموجبة
الكلية الضرورية بحسب السور بالضرورة كل انسان حيوان
وبحسب الحمل كل انسان بالضرورة حيوان على ما تقرر في موضعه
هذا ثم ان هذا الكلام مبني على ان كلمة قد لتقييد الايجاب في بعض الاوقات
والسلب في البعض على ما هو الظاهر من كلام اهل اللغة حيث صرحوا
بان كلمة قد للتقليل واما اذا اريدت الايجاب في بعض الاوقات
في الموجبة مثلا المتناول للايجاب في جميع الاوقات ايضا
على ما يستفاد من تعيينهم السور للايجاب الجزئي والسلب الجزئي
في القضية الشرطية حيث جعلوا قد يكون سورا للايجاب الجزئي
وقد لا يكون للسلب الجزئي فلا شك في الصدق الموجبة الكلية
ح بلا محل والظاهر ان بنا توجيهه على حمل قد على معنى البعضية لكن اذا قيل
زيد انسان في بعض الاوقات كان هذا الكلام وان كان صحيحا
في نفس الامر لكن عند اهل العرب يعد سخيفا من القول لانه
يشعر بانه لا يكون انسانا دائما فغرضه ان منطوق كلمة قد وان كان
لا ينافي الدوام فيصح في العدم الخارجي ايضا لكن مفهومه وفائدته
انما يظهر في الباقيين ويكفي لصحة استعمالها في العرف حصول الفائدة
بالنسبة الى الباقيين فتامل لكن ههنا شيء وهو ان عروض العدم المطلق
لنفسه يستلزم لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء
على المقدمة المشهورة من ان صدق الايجاب يستدعي وجود الموضوع
في زمان ثبوت المحمول له في ظرف الصدق دفعة باخذ القضية
سالبة المحمول وادعى انها لا يستدعي وجود الموضوع مع انه
فاسد في نفسه على ما مر غير ملايم لمذاق المصنف على ما نقل من سند التنزيل
اللهم الا ان يقيد بقيد صالح وقد عرفنا ان هذا القيد لم يخرج العدم

الخارجي

عن الاطلاق فسقط ان هذا انما يصح اذا اخذ العدم بمعنى رفع الوجود
مع بعض الوجودات الذهنية واطلاقه على هذا المعنى غير شايع
وان كان السيد قدس سره جوز هذا وامثاله في العدم المطلق
ثم لا يخفى ان عروض العدم الذهني لنفسه كالمطلق قد يكون وقد لا يكون
فتخصيص الشارح العدم المطلق لكونه [illegible] مرادا من جهة ان العدم لا دلالة له
على خصوص المطلق والذهني فقط **قوله** واما نحن فنقول ان الاول
آه ظاهره انه ايراد على كل نقل وانت خبير بان الايراد على القائل الاول
انما يتوجه اذا اراد بالمحمول على العرض المحمول عليه بالحمل الكلي وعلى القائل الثاني
انما يصح لو اراد بانه اذا كان المحمول عرضيا لا يحمل على موضوع العرض
انه لا يحمل عليه الشيء لا بالذات ولا بالعرض ثم المعترض الاول اجمل
كل الاجمال حيث اكتفى بعدم وجوب الحمل ولم يتبين ان في اي
موضع يجب وفي اي موضع لا يجب والمعترض الثاني فصل
بعض التفصيل حيث بين ان في صورة الذاتي يجب وفي غيره
لا يجب لكنه لم يتبين ان في غير الذاتي وان لم يكن واجبا كليا
لكن قد يجب بشرط او لا يجب اصلا والشيخ فصل كل التفصيل
وبين المراد بتمامه وهو ان في صورة يكون المحمول على العرض
محمولا عليه حملا كليا بان يكون القضية الحاصلة قضية موجبة
كلية يجب سواء كان ذاتيا او عرضيا واذا لم يكن الحمل كليا
فلا يجب اصلا ضرورة عدم انتاج الكبرى الجزئية في الشكل الاول
ثم المراد من العرض ان كان بمعنى المقابل للجوهر صار القياس هكذا
موضوع العرض ذو عرض والعرض لون مثلا فموضوع العرض ذو لون
وهذا القياس معتبر عند الاستاد على ما بينه في تعليقاته على المحاكمات
ونقل عن العلامة اعتباره وان كان المراد العرض المقابل للذاتي
ففي انتاج القياس المنعقد ح لا اجمال لتوهم المنافاة ولا يبعد
حمله على القدر المشترك بينهما وكان قوله محمولا على موضوع العرض

ناظرا الى العرض وقوله ولا موجود افيه ناظرا الى مقابل الجوهر
واما حمل الحمل الكلي على عموم الاوقات فخروج عن المقصود اذ كون الاكبر
دائمة غير لازم في الانتاج بخلاف كونه قضية كلية واراد باللون
المعرف بلام العهد اللون الابيض وباللون المنكر طبيعة اللون
المحمول على العرض الذي هو الابيض واطلاق الابيض على البياض
ربما يؤيد ما ذهب اليه من اتحاد العرض والعرضي بالذات
ومثل ذلك في كلام الشيخ كثير ثم التمثيل بالمحمول العرضي اولى
اذ المقرر الذي سلم الحكم في المحمول الذاتي واللون ذاتي
للبياض والاول عبارة عن المحمول على العرض والثالث عن موضوعه
قوله قال الشارح ثم ان هذا العدم المضاف هذا الكلام مبني
على ان المراد من العدم في هذا الموضوع السلب لا سلب الوجود
اذ لو كان المراد سلب الوجود فاذا عرض لنفسه صار المعنى سلب الوجود
عرض لسلب الوجود ولا يكون سلب الوجود مقابلا لسلب الوجود
واذا كان المراد ما ذكرنا صار المعنى سلب السلب وهذا انما يصح على راي
من يجوز ورود السلب على نفس السلب كما هو الظاهر من كلام القوم
على ما فصلنا سابقا ويمكن ان يقال لا نسلم تحقق التقابل
بين النوعية والتقابل حتى يحتاج في صورة اجتماعهما في محل الى عذر
من اختلاف الحيثية لان مقتضى نوعية الشيء للشيء ان يكون نفس النوع
يصدق على ذلك الشيء ومقتضى التقابل ان لا يصدقا معا على ثالث
ولا منافاة بين صدق شيء على شيء وعدم صدقهما معا على ثالث فان قلت
النوعية كما يقتضي صدق العام على نفس الخاص كذلك يقتضي صدقهما
على ثالث هو فرد هذا الخاص قلنا العدم العارض للعدم المطلق
حصة معينة جزئية ولا يكون له فرد يصدق هو عليه حتى يلزم صدقه
مع مقابله عليه وبما قررنا ظهر ان المراد من النوعية الخصوصية
ولا يعتبر فيها الكلية لكن لاحد ان يقول الحصة المعينة العارضة

للعدم المطلق

للعدم المطلق عارضة للمطلق والمطلق والمقابل له عارض له ايضا
في ضمنه لان عروض الحصة لشيء يستلزم لعروض المطلق له فيجتمع الحصة
المتقابلان في المطلق وهو اجتماع المتقابلين المستحيل ويمكن دفعه
بان يقال العدم المضاف الى العدم المطلق المقابل له ليس عارضا له
بل انما يعتبر عروضهما لا لثالث على ما هو شان المتقابلين وهذا
مع ظهوره مصرح به في كلام الاستاذ انت خبير بان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يجدي ههنا حمل الحيثية في كلام الشارح على التعليلية دون التقييدية
اذ من المعلوم ان التقابل لا يعرض العدم المضاف مقيدا بكونه رفع العدم
المطلق بل الظاهر ان المعروض للتقابل نفس المضاف لا المضاف
مقيدا بهذا الوصف الاعتباري وكذا النوعية انما يعرض نفسه
ولا يعرض مقيدا بقيد التقييد ضرورة ان النوع نفس الحيوان الناطق الذي
هو ماهية الانسان ولا يدخل مفهوم التقييد في مفهوم ما هو نوع
ومعروض له وذلك ظاهر وفي قوله العارض للعدم هو حصة
من العدم مسامحة مشهورة اذ الظاهر ان التخصيص حصل بعد العروض
وكون هذا المعنى لا يقابل العدم بناء على ان المتقابلين هما اثنان
لا يجتمعان في محل واحد من جهة والحاصل فيعتبر عروضهما لثالث بدلا
لا انه يعرض احدهما الاخر البتة بل المقابل له عدم العدم الذي
تخصصه بالعدم سابق على عروضه لمعروضه وهو ليس نفس العدم
المضاف اليه بل اضافة العدم اليه كاضافة العدم الى البصر في مفهوم العمى
فان العدم ههنا مضاف الى البصر ومعروضه زيد مثلا ضرورة ان الاعمى
هو زيد لا البصر ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم وفرض عروضه له
اذ معروضه لا يكون نفس العدم في الواقع لان معروضه يكون موجودا
البتة عدم عدم العدم والاول صار بعد اعتبار عروضه للعدم
عدم العدم فظهر الفرق بين ما هو نوع وما هو مقابل **قوله** من حيث انه
عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد فيه بحث لان خصوصية القيد

معتبرة فى خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل بين النوعية المطلقة والتقابل
كذلك تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة والتقابل مع انهما تجتمعان
فى محل واحد من جهة واحدة والجواب منع تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة
من حيث هى مخصوصة والتقابل وذلك لان التقابل بين النوعية
والتقابل انما هو لان النوعية يقتضى الاجتماع والتقابل يقتضى عدم الاجتماع
ومعلوم ان التقابل يقتضى عدم الاجتماع مطلقا والمنافى بالذات
لعدم الاجتماع مطلقا الذى فى قوة السلب الكلى هو الاجتماع فى الجملة
الذى فى قوة الايجاب الجزئى وهو مقتضى النوعية المطلقة دون المخصوصة
فتامل ثم حاصل الجواب يرجع الى اختلاف الحيثية التقييدية وحاصل
ان هذا العدم المضاف الى خصوص العدم من حيث ذاته المخصوصة
معروض للتقابل لان مقابل العدم المطلق هو العدم المضاف الى خصوص العدم
ومع قطع النظر عن القيد معروض للنوعية المطلقة المقابلة للتقابل بالذات
فيختلف المعروض بالاعتبار ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يقال معنى قوله
العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المعروض
بالاعتبار ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يقال معنى قوله العدم المضاف
الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المعروض من حيث انه
رفع له انه مقابل له من حيث خصوصية ذاته واراد بقوله ونوع منه
من حيث انه عدم مقيد انه نوع منه من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر
عن خصوصية القيد ولهذا ترك القيد هذا لكن بقى شئ وهو انه قد مر
آنفا ان العارض لا يقابل المعروض فتامل بقى ههنا شئ وهو انه لو قال
احد لو اعتبرنا السلب المطلق واضفنا اليه السلب على ان يكون
نقيضا له ويكون تخصيصه سابقا على عروضه فح يلزم من عروض سلب السلب
لشئ عروض ما هو مقابله اى مفهوم السلب المطلق فى ضمنه لما مر ان
عروض فرد من النوع لشئ يستلزم عروض النوع الثابت له بل عروضه عين
عروض نوعه بل نقول سلب المطلق انما يتحقق بسلب النوع جميع افراده

ومن جملة

ومن جملة هذا السلب المضاف اليه فيلزم من عروضه سلبه ايضا فيلزم اجتماع المتقابلين
فى ذلك المعروض والجواب ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما فى محل واحد
بحسب الواقع لان عروض احدهما مستلزم لعروض الاخر بناء على ان
عروض الآخر لازم البتة فعروضه ح مستلزم لعروض نقيضه وما نحن فيه
من هذا القبيل لان عروض السلب فى الجملة ضرورى لكل شئ واقله سلب ما عداه
عنه فسلبه مطلقا يستحيل عروضه لمفهوم اصلا وهذا حكم ساير المفهومات السالبة
مثلا سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه لشئ وكذا سلب الشيئية
اللهم الا ان يقيد بالقيد الصالح كما يقال فيما نحن فيه طبيعة السلب لا يثبت
لزيد فى ذهن عمرو مثلا اذا فرضنا ان عمرا لم يتعقل زيدا فلا يثبت له السلب المطلق
فى ذهنه فيصدق سلبه عنه فيه لكن هذا السلب انما يثبت له فى ذهن بكر
مثلا هذا اه اخذ المضاف اليه السلب المطلق واما ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق
او سلب الوجود فى الجملة لم يكن السلب الوارد عليه ح فردا له ولا يلزم
من عروضه لامر عروضه المضاف اليه فتامل قال الشارح اى فى نفس الامر
انما عنى الخارج بهذا المعنى لان علية عدم العلة لعدم المعلول
ايضا ليس فى الخارج العينى قال الشارح واما عليته ما فهو يفيد ذلك
هذه العبارة يشعر بان برهان اللم يفيد ان علة الحكم ماذا واى شئ
هى وليس كذلك بل برهان اللم كما لان لا يفيد سوى ثبوت الحكم
فى الواقع ولا يفيد العلية اصلا فضلا عن ان يفيد ان عليته ماذا بل هو مشتمل
على ما هو علة فى نفس الامر ولعل هذا هو المراد قال الشارح والاوسط
كذلك للاصغر الا انه اه يعنى ان الاوسط للاصغر لا لسبب
بل لذات الاصغر انما قيد بذلك لانه اذا كان الاوسط
للاصغر لسبب لم يكن بين الوجود للاصغر بناء على ان العلم اليقينى
بذى السبب لا يحصل الا من جهة السبب وقد غفل عنه الشارح
وقال فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم فى الخارج سبب يمكن
ان يقام عليه برهان انى ماخوذ من مسبب الحكم وجعل المقدمتين

لنسبة محموله

بينة لئلا يحتاج الى قياس آخر ولا مقدمة اخرى **قوله** بان ما لا سبب

الى موضوعه قد يقال اى ما لا سبب له اصلا كما هو الظاهر المتبادر

اى لا الذات ولا الخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يكون

بينا اصلا وذلك لا يناقض نقله الشارح لانه صرح فى ان الاكبر

اذا كان للاصغر لا بسبب من خارج بل لذات الاصغر فيمكن ان يبين

بالبرهان ومن المعلوم ان لا تناقض بين الكلامين ح ثم لا يخفى ان ما لا سبب

لنسبة المحمول الى موضوعه هو الذات والذاتى بناء على ما تقرر

ان الذات والذاتى لا يعلل و لا يجعل فصار الحاصل ان اثبات الذات

والذاتى للذات لا يمكن بالقياس بل ينبغى ان يكون بينا بنفسه فان قيل

يمكن دفع التناقض بين كلاميه بان يقال المراد بالسبب فى قوله ما لا سبب

لنسبة محموله الى موضوعه السبب العلى وفى قوله فان كان الاكبر

للاصغر لا بسبب سبب النسبة فى نفسها فلا منافاة قلت هذا التوجيه

يجعل قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج فيه

الى ابداء الوجوه المحتملة فى اكتسابه وابطال الجميع قال الشارح

فيزول الاعتقاد الذى كان اولا ليصح مع وجوده هذا مبنى على اصل

بنوا عليه كون الواجب تعالى شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة

وهو ان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان العلم يتعلق بالمعلوم على نحو يكون المعلوم

عليه فى نفس الامر وانه تابع له بمعنى انه يزول بزواله فيلزم كيف

والعلم حاصل فى القضايا العقلية دائما ولا يزول بزوال تحققها فى مثل

لا يقال اليقين لا يكون الا دائما بناء على ان الثابت والبقاء معتبر فى حد اليقين

لانا نقول المراد بالثبات فى حد اليقين هو الثبات لا ثبات المعلوم

او نقول المراد بالثبات عدم زواله بتشكيك المشكك **قوله**

فان الجزئيات المشاهدة متيقنة قلت هذا القيد لا يغنى عن رجوع

فان الجزئيات المشاهدة قد يتيقن يقينيا دائما كالعلم بوجود الشمس

والقمر مثلا قلت هذا العلم لما كان بالآلة زال بزوالها واما

الجزئيات

وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم فلعل يعنى بعد زوال المعلوم صار جهلا

محمد ... فيض الله ...

الاسناد

الجزئيات المجردة فلا يمكن لنا العلم بها وباحوالها الا علما كليا على ما صرح به

ووافقه السيد السند واما العلم بالنفس وبصفاتها فحضورى

والمراد العلم المفسر بحصول صورة الشئ فى العقل وهذا التخصيص

كانه اخذه مما سيجئ من كلام المحقق الشريف والاظهر ان تخصيص

بما اذا لم يكن بديهيا ليسلم من امثال ما ذكر من التكليفات

فتأمل **قوله** فان المؤلف اى كونه مؤلفا على ما ذكر اولا انسبة له

اى لموضوعه الى المؤلف والقول بان تقدم احدهما على الآخر

لا ينافى جزء من اجزائها المعينة على ما نقله عن الشيخ ثم لا يذهب عليك

ان ما يفهم من كلام الشيخ ان الجزء الاكبر اى المؤلف علة

للوسط وهو المؤلف لا يصح بظاهره اما على تقدير ان يراد بهما

ماهيهما متضائفان مشهوران فظ واما على وجه فلان المؤلفية

ليست علة لكون الشئ ذا اجزاء بل لا يبعد ان يكون الامر بالعكس

لان اتصاف العلة بكونها مؤلفة مركبة انما هو لاجل ان معلولها

ذا اجزاء بل المراد العلة باعتبار ما صدق عليه المؤلف والمؤلف

وفى قوله فلا يكون النتيجة اعرق من الصغرى لان الاعرق بالعين المهملة

والقاف مأخوذ من العرق وفى بعض النسخ فلا يكون المقدمة الصغرى

اعرق من النتيجة وح كان لفظ اعرف من المعرفة قال الشارح

وان كان معلولا للاكبر ففيه مسامحة من وجهين احدهما ما اشار اليه

فى الحاشية حيث قال المراد بالاكبر جزء الاكبر مسامحة والا يلزم

ان يكون الاكبر علة للاوسط لكن صرح الشيخ بخلافه فان الاكبر

ذو المؤلف لا المؤلف وصح كما مر انتهى وثانيهما ما اشار اليه

ان المراد بهما ما صدق عليهما لا مفهومهما اللذان هما الاكبر والاوسط

وما ذكره الشارح مبنى على ان الاكبر ذو المؤلف على ما يستفاد

من الكلام وقد تصدى الاستاد لتوجيهه على وجه لا يحتاج

الى ارتكاب مسامحة بان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف

والاوسط الحقيقي هو المؤلف واللام مفاد في النتيجة ويمنع ان الاوسط
يجب تكرره بعينه بلا زيادة ولا نقصان بل كثيرا ما زيد على الاوسط
بشئ يفاد في النتيجة كما في قولنا زيد ابن عبد الله وعبد الله كاتب
ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير تحلل وارجاعه الى واحد من الاقيسة المشهورة
قال الشارح مقدم وبهذا يظهر ان ما قيل اى في دفع فان قيل الى قوله
مناف لكلام الشيخ فيه نظر لان كلام القائل المحقق ان الاستدلال
من وجود المعلول على وجود علة ما بان يتعفن الاخلاط او من كونه
او محتمل الى غير ذلك من اسباب الحمى وقد صرح المصنف رحمه الله
في شرح الاشارات بانه برهان ان حيث قال في اوائل النمط
الثالث اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها
كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل انتهى وقد عرفت
ان المراد من الدليل اقسم من برهان الان وكلام الشيخ يدل
على ان الاستدلال من المؤلفية على ان للمؤلف علة ما بان يقع
ذو المؤلف حدا اكبر برهان لمي فلا منافاة على ان الاستدلال
على ان للشئ علة ما له صورة اخرى غير ما ذكره الشيخ يكون البرهان
آنيا مثل قولنا زيد موجود وكل موجود يحتاج الى المؤثر اذ لا شك
ان الاحتياج الى المؤثر متقدم بالذات على الوجود بمرتبتين
وسيجئ في الكتاب وما ذكرنا وان كان خلاف ظاهر كلام الشيخ
على ما نقله الشارح حيث قال فقد بان ان الحد الاكبر اه لكنه كلام
حق لا غبار عليه فينبغي حمل كلام الشيخ على التخصيص ثم يرد على قوله
في الحاشية للاستدلال من المعلول على العلة صورة اخرى
انه لما تقرر ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما
برهان لمي وكان في الحقيقة استدلالا من العلة على المعلول
فاذا ثبت ان عدم العلة علة لعدم المعلول كان الاستدلال
من عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا بالعلة على المعلول

ان يقال زيد محموم وكل محموم فله علة ما حدا اكبر برهان الان اتماله يقع نفس علة
٩٣

وكان برهان لم

وكان برهان لم فان قال الشارح مرادي الاستدلال من عدم المعلول
على نفس عدم العلة وهذا استدلال من المعلول على العلة لا محالة
او قال الاستدلال من عدم المعلول على ذي عدم العلة له صورة
غير ما جعل الاوسط علة في الحقيقة كان ملزما لنفسه ثم الدور الذي
اورده في الحاشية مبني على الغفلة عن قيد غير المحسوس في كلامه
قدس سره فتدبر قوله فلا يجدي فيما ذكره في معرض البتة حيث قال
لان اتصاف الشئ بالعلية اه لا يذهب على احد ان كلام الشارح
ان اتصاف الشئ في الخارج بالعلية يستدعي تحقق ذلك الشئ
في الخارج على المقدمة المشهورة المسلمة ان ثبوت الشئ للشئ
يستدعي ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
على ما مر غير مرة ولم يمنع هذه المقدمة الى الآن احد من اهل التمييز
ونحن نقول في دفع المناقشة ان في الخارج ان كان قيدا
للموجودات على ما هو الظاهر فذلك لا يدفع كلام الشارح رحمه الله
اذ لعل اتصاف عدم الشئ المانع بالعلية في الذهن لا في الخارج
على ما تقرر عندهم من انها من المعقولات الثانية العارضة
للاشياء في الذهن وان كان قيدا للاتصاف فمكابرة
لما مر واما الاستاد فاجاب عنه اولا بان الدعوى هي ان عدم العلة
لا يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول في الخارج
وهذه بديهية كيف لا والاعدام مما يمتنع وجودها
في الخارج وجعل المقدمة المعترض عليها تنبيها على هذه الدعوى
البديهي ولا يخفى عليك ما في هذا التنبيه وقال المناقشة
فيما ذكره في معرض التنبيه لا يجدي لانها لا يضر الدعوى
ولا يمنع ثبوتها وهذا يجري مجرى تسليم لورود المناقشة
على تلك المقدمة ثم استشنع بان ما فسر به كلام الشارح
خروج عن البحث اذ الكلام في علية عدم العلة لنفس عدم المعلول

لا لوجوده فاراد ترميمه بان اضاف الى ما ذكره قوله ولا ان يكون علة
لعدم المعلول في الخارج بان يكون الخارج ظرف الاتصاف
بالعلية وانت خبير بانه بعد التنبيه بهذا التفسير ينبغي ترك التغيير
الاول وعدم تسليم المنافية على ما فصلنا ويمكن ان يجاب
عن اصل السؤال في قول الشارح فان قيل بان علية عدم العلة لعدم المعلول
باعتبار ان الخارج ظرف لنفسها فالعقل يحكم بان عدم العلة
في الخارج فعدم المعلول فيه فالخارج ظرف لنفس العلية
والترتب وان كان الاتصاف بالعلية في الذهن واما
علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فظرف العلية هو الذهن
بمعنى ان ترتب عدم العلة على عدم المعلول انما هو في الوجود الذهني
فالعقل يحكم في الاول بانه صار الخارج ظرفا لنفس عدم العلة
فصار ظرفا لنفس عدم المعلول وفي الثاني يحكم بان صار الذهن
ظرفا لوجود عدم المعلول في الذهن فصار ظرفا لوجود عدم العلة
فيه فصار الحاصل ان علية عدم العلة لعدم المعلول انما هو باعتبار
كون الخارج ظرفا لنفسهما وعلية عدم المعلول لعدم العلة باعتبار
كون الذهن ظرفا لوجودهما العلمي قوله وهذا امر معلوم من المختصرات
آه صرح بذلك الشيخ ايضا في المقالة الاولى من منطق الشفاء
حيث قال ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص واعراض
تكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له في الوجود الآخر
وربما كانت له لوازم يلزمه من حيث الماهية لكن الماهية يكون
متقررة اولا ثم يلزمها هي قوله ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض
آه اقول لعل هذا القائل جعل الماهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هي هي
مستلزمة للاتصاف بها في كلا الوجودين بالقوة وبالامكان ومعلوم
ان الاتصاف بالعوارض الخارجية غير ممكن في العقل وبالعوارض
الذهنية لا يمكن في الخارج فلم يبق من العوارض الا لوازم الماهية

فتأمل

٢ لهذا ط

فتأمل قوله فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء الى قوله ونشأه عدم الالتفات
بمعنى لازم الماهية جعل رحمه الله حاصل كلام السيد السند ان
لازم الماهية لا بد ان يوجد مع الماهية في الذهن واذا وجد في الذهن
تعلق العلم به فاذا كان العلية بالنسبة الى عدم المعلول لازما لماهية
عدم العلة فاذا تحقق عدم العلة في الذهن وصار معلوما تحقق وصف العلية
فيه وصار معلوما والعلم بالنسبة يستدعي العلم بالطرفين فيلزم العلم
بعدم المعلول وهذا كما ترى مندفع بما ذكره والحق ان حاصل كلامه على ما ذكره
ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة للماهية فاذا وجد
عدم العلة في الذهن كان متصفا بالعلية لعدم المعلول هناك وذلك
يستلزم لتحقق عدم المعلول فيه واللازم تخلف عدم المعلول
عن العلة المتصفة بالعلية لكن يوجد عدم العلة في الذهن تصورا
وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علية لازما لماهيته وذلك
غير مندفع بما ذكره ههنا وانما يندفع بما اورده في الجديدة حيث قال
قد شاع بين القدماء ان الاوسط في برهان اللم علة في الخارج
والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر
والاكبر على الوجه المقرر المفصل علة للنسبة بين الاكبر والاصغر
بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا يعني ان صدق النسبة الاولى
في الواقع علة لصدق الثانية وحصولها في الذهن وايضا علة لحصول الثانية
فيه وكون العلية بهذا المعنى لازما لماهية عدم العلة بالقياس
الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود عدم العلة في الذهن
على اي نحو كان مستلزما لوجود عدم المعلول فيه حتى يورد عليه انه
قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول
فلا يكون علية له لازما لماهيته انتهى واعلم ان علية عدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول يتصور على وجوه ثلثة الاولى العلية
باعتبار العلم وليس ايراد السيد السند على هذه العلية على ما لا يخفى

على الناظر في كتابه وايضا لا وجه لتخصيص هذا الايراد بعلية عدم العلة
ولكون العلية لازمة للماهية وثانيها العلية باعتبار ما جعل البرهان
لما لاجلها وهي العلية باعتبار النسبة التي هي الوجود الرابطي على ما يستفاد
من الكلام المنقول عن الاشارات والجواب عنهما يظهر مما نقلناه
والظاهر ان الاستاد حمل كلامه في الجديد على الوجه الثالث لان كلام الشيخ
في العلية التي كانت اللمية باعتبارها وثالثها ان عدم العلة علة مستقلة
لعدم المعلول وقد صرح به بلا اعتبار النسبة ولو كانت العلية لازمة
لماهية عدم العلة لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالعلية بالفعل
ولا يندفع هذا الا بان يقال مرادهم بالعلية صلاحية الاستتباع
والتأثير لا الاستتباع والتأثير بالفعل هذا ثم اتصاف عدم العلة
بالعلية والتأثير بالفعل في الذهن لا ينافي عدم المعلول في الخارج ٢ التأثير ظ
اذ لا استبعاد في استناد رفع وجود خارجي الى رفع وجود خارجي
آخر في الذهن وان جعل الخارج ظرفا لنفس عدم المعلول كان ظرفا
لنفس عدم العلة وكون الاتصاف بالعلية في الذهن لا يقدح
كما في اتصاف الموجودات بالعلية وبالوجود الخارجي اذ ليست العلية
باتصاف العلة بالعلية ولا الموجودية باتصاف الموجود
بالوجود على ما مر غير مرة على ان الحق على ما يفهم من شرح المصنف رحمه الله
للاشارات ان علية عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى عدم تأثير
وجودها في وجوده وقد نقله السيد ايضا في حاشيته فتأمل.

قوله وفي الثاني هكذا التقدم الظاهر ان التقدم والعلية انما هو عرض ٢ المتصف ح
لماهية عدم المعلول الموجودة في الذهن اذ العلية انما هي للماهيات
دون وجوداتها على قياس العلية في الخارج وما ذكره في بيانه
لا يدل عليه كما لا يدل قولنا وجد العلة فوجد المعلول على ان العلية
لوجود العلة كيف لا وسيجيء في كلام الشيخ ان ما فيه التقدم الذاتي
هو الموجود فلا يكون المتقدم هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان

ع نقوله وجد عدم العلة فوجد عدم المعلول في الذهن ٢

وجود عدم المعلول

وجود عدم المعلول في الذهن علة لوجود عدم العلة فيه لا يكون العلية
باعتبار وجود آخر للوجود كما قررنا ظهر ان ما نسب الى الشيخ
من الكدر يلزم عليه على وجه لا يندفع لانه صرح بان العلية مطلقا
من المعقولات الثانية وذكر ان ذلك يقتضي كون الموصوف
بالعلية نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني فكيف يكون الموصوف
بها لوجوده الذهني اذ قد مر ان العلية والمعلولية لو كان الموصوف
بهما الوجودين فلا بد من اعتبار وجود آخر كان ما فيه التقدم
مع انه معلوم ضرورة انه لا اعتبار لوجود وجود العلة وكذا الوجود
وجود عدم المعلول فليتأمل وبعد ذلك كان بعيدا عن اللفظ
اذ يصير الكلام هكذا عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج اي في نفس الامر
بمعنى ان نفس عدم العلة موصوف بالعلية وعدم المعلول
علة لعدم العلة لا في نفس الامر بل في الذهن بمعنى ان الموصوف
بالعلية ههنا ليس نفس عدم المعلول بل وجوده الذهني وهذا
كما ترى فالمنع الذي بينه في حاشيته الحاشية بان العلية مطلقا
من المعقولات الثانية عندهم فيكون منشأ الاتصاف
بها الوجود الذهني مندفع فانا نعلم بديهة ان لا مدخل لخصوص الوجود الذهني
من حيث انه ذهني في ذلك الاتصاف بل من حيث
انه فرد لنفس الامر وما ذكرنا هو المراد من قوله اذ لو كان موجودا
في الخارج فرضا متقدما بحسب نفس ذلك الوجود فلا يتوجه لكان ح
عليه المنع ايضا واما انهم صرحوا بكون العلية من المعقولات الثانية
مطلقا ففيه انه سيجيء ان الاظهر ان العلية من لوازم الماهية
وان المصنف اطلق المعقول الثاني على لوازم الماهية كثيرا
ثم الكدر انما يلزم في كلام الشيخ لو كان الامر داخلا على الموجود في ذلك
ان نحملها على العلية فيكون المراد ان العلية انما هي من جهة
وجود عدم المعلول في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون موضعها

نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني على ما هو الظاهر ويدل عليه
ما سبقه وان استفيد هذا المعنى من قوله فان حكم العقل فيه انه
وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فقد علم انه
لا يدل على ذلك اصلا كيف والعقل يحكم بانه وجد حركة اليد
فوجد حركة المفتاح مع ان الموصوف بالعلية انما هو نفس الحركة
والوجود شرط لها قال الشارح لانه كلما عدم الاعم وجدا عدم آه
هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود وهو في الحقيقة تحرير الدعوى
بصورة الدليل ولعله اختفى عنه لشهرته ووضوحه ثم الاظهر
ان تحمل الوجود والعدم على ما يتناول الوجود والعدم في نفسه
ويتناول المفردات والقضايا وان كان الظاهر اعتبار النسبة
من حيث التحقق ان يكون بين القضايا والاطلاق حتى
يتناول العموم باعتبار الصدق فح ليس حملا للفظ على غير المتبادر
وليس راجعا الى المسئلة المشهورة مع انها افيد واشمل
وتقرير الشبهة المنقولة ان كلما لا ممكن بالامكان الخاص
اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان العام فح نقول
لو كان نقيض الاخص اعم مطلقا لصدق قولنا كل ما لا ممكن
بالامكان العام لا ممكن بالامكان الخاص وقد قلنا ان كل ما لا ممكن
بالامكان الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل ما لا ممكن بالامكان العام
ممكن بالامكان العام هف وايضا اللاممكن بالامكان الخاص
اخص من الممكن بالامكان العام لما ذكرنا فلو كان نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص يلزم صدق قولنا كل ما ليس بممكن
بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام
فهو ممكن بالامكان العام وهو اجتماع النقيضين والجواب
المشهور عنه ان يعتبر النقيض سلبا لا عدولا وح نقول

ان اخذ الكبرى سالبة الموضوع منفيا صدقها اذ الموجبة الكلية
السالبة الموضوع لا تصدق ابدا وان اخذت معدولة فالاوسط
ليس بمتكرر لان محمول الصغرى سلب ولها اجوبة اخرى مذكورة
في موضعها مع ما فيها وما عليها قال الشارح فان وجود الشيء اما ان يكون
لغير ذلك الشيء آه عرف الغني والمحتاج على وجه يوافق مذهبي الحكماء
القائلين بان وجود الواجب عينه والمتكلمين القائلين بمغايرتهما
اذ غير المنسوب الى الغير يتناول المنسوب الى الذات وغير المنسوب
الى شيء اصلا بان يكون عين الذات قال الشارح والثاني يكون رابطة
اي الثاني قد يكون رابطة فان وجود الشيء لغيره قد لا يكون رابطة
بل يلاحظ على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير جزء للمحمول كما في قولنا
السواد موجود لزيد وقد يصير موضوعا كما ان موجود الشيء في نفسه
قد يكون محمولا وقد لا يكون بل يكون متصورا تصورا فقط وقد يكون
موضوعا وتسمية التصديق بالبسيط والمركب على رأي من ذهب
الى ان المحمول اذا كان هو الوجود في نفسه لم يحتج الى الرابطة
بخلاف ما اذا كان المحمول مفهوما آخر لاشتراطه به واما على رأي المحققين
الذين لم يفرقوا بين الوجود وغيره في الاحتياج الى الرابطة
فالوجه فيه ان ثبوت غير الوجود للشيء موقوف على ثبوت الوجود
لذلك الشيء واما ثبوت الوجود له فلا يتوقف على نفسه
فالبساطة والتركيب بالنظر الى الامر الخارج لا باعتبار الاجزاء
وتسمية التصديق بالبساطة والتركيب باعتبار نفس الصدق
وقيل بل باعتبار نفس التصديق فان التصديق بغير الوجود يتوقف
على التصديق بالوجود واما التصديق بالوجود فلا يتوقف على نفسه
ودعوى التوقف محل تأمل وربما قيل في التصديق بالوجود لما كان
الرابطة والمحمول كلاهما الوجود فلم يكن المتحقق ههنا غير الوجود
الا الموضوع وفي صورة التصديق بغير الوجود يتحقق شيئان

غير الوجود الموضوع والمحمول فكان الاول بسيطاً بالاضافة الى الثاني
قال الشارح لان كيفية نسبة المحمول آه لا يقال مثل قولنا شريك الباري
موجود بالامكان العام ليس قضية بالفعل ولا بالقوة لان القضية
انما تكون بالفعل او بالقوة اذا كانت النسبة فيها بالفعل كما في القضايا
الفعلية او بالقوة كما في الممكنة على ما ذكره العلامة الرازي واذا لم تكن
قضية لا بالفعل ولا بالقوة فكيف تتكيف بالمادة والجهة
مع انهم فسروا المادة والجهة بالكيفية العارضة لنسبة المحمول
الى الموضوع في نفس الامر او في العقل والموضوع والمحمول لا تتحقق
الا في القضايا وايضا صرحوا بان الممكنة العامة اعم جميع الموجهات
وظاهر انه لا يصدق شريك الباري موجود بالامكان العام
لانا نقول امتناع الشيء انما ينافي تحققه لا صدق اسمه ورسمه عليه
اذ لا يخفى ان اجتماع النقيضين المستحيل يصدق رسمه واسمه ومن ههنا
يظهر ان القول بان الممكنة ليست قضية بالفعل بناء على ان النسبة
فيها ليست متحققة بالفعل منظور فيه وقولهم الممكنة اعم الموجهات
معناه انها اعم الموجهات المشهورة المعدودة في كتب المنطق
بقي شيء هو انه لا بد في القضية من الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة التي
فيها والقضية التي جهتها الامتناع لم يذعن بالنسبة التي فيها
والقول بان المذعن ههنا هو كون شريك الباري موجوداً
بالامتناع فان كون شريك الباري موجودا وان لم يصح التعلق
الاذعان به لكن كونه موجوداً بالامتناع مما يذعن به وهم محض فان المذعن به
ههنا في الحقيقة هو ان وجود شريك الباري ممتنع بل الحق
في الجواب ان يقال امتناع النسبة في الحقيقة هو ضرورة الطرف
المقابل لتلك النسبة التي اعتبرت بالفرض فيها ولا اشتباه
في تحقق الطرف المقابل في النسبة الممتنعة وكلام الشيخ
الرئيس الذي سننقل مشعر بذلك فانتظره قال الشارح

وعلى التقديرين

وعلى التقديرين تكون النسبة سلبية اعلم ان الظاهر ان الشارح
استفاد من عبارة المصنف ان جعل الوجود محمولا او رابطة
اشارة الى الموجبات وجعل العدم محمولا او رابطة
اشارة الى السوالب حتى تكون الموجبات معبرا عنها بعبارة واحدة
والسوالب بعبارة واحدة ومعلوم انه اذا جعل الوجود رابطة
تكون القضية سالبة موجبة البتة واذا جعل العدم رابطة
تكون القضية سالبة واما على تقدير جعل الوجود محمولا فظاهر انه لا يلزم
ان تكون القضية موجبة كقولنا شريك الباري ليس بموجود وكذا
على تقدير جعل العدم محمولا اذ كل مفهوم ينسب الى موضوع فيمكن الحكم
بينهما بالسلب والايجاب ايضا غاية الامر ان لا يصدق احد الحكمين
وليس الكلام ههنا في الصدق والكذب وتنبه بحال محمولية العدم
فاشكل عليه الامر في كون القضية سالبة البتة فكتب
ما ترى من الحاشيتين ولم يتنبه بحال محمولية الوجود ولك
ان تحمل كلام المصنف على هذا بل على ان في صورة جعل الوجود
محمولا او رابطة يتحقق الكيفيات الثلث وكذا في صورة
جعل العدم محمولا او رابطة واما ان في صورة جعل الوجود
رابطة تكون القضية موجبة وفي صورة جعل العدم رابطة تكون
سالبة فانما يعلم من خارج ووجه التعبير عن محمولية الوجود وجعله رابطة
بعبارة واحدة ان كليهما حال الوجود لانه على التقديرين
تكون النسبة ايجابية وكذا الكلام في التعبير عن محمولية العدم
وكونه رابطة بعبارة واحدة قوله في البين انه اذا اعتبرت
سالبة آه يعني ان المنقول يقتضي ان لا يكون العدم
محمولا بل المحمول على ذلك التقدير لا يكون الا الوجود
اذ على تقدير كونها سالبة لو كان المحمول هو العدم لكان
معناها سلب العدم والمفروض ان الحكم فيها بانتفاء النفي

هف فهذا الكلام منه اعتراض على الشارح ان ما نقله لا يدل
على ما هو مطلوبه بل على ما ينافيه وكذا ما ذكره على تقدير التنزل
واما المنع الذي ذكره فالظاهر انه ايراد على المنقول وح يتوجه
انه يجوز ان يكون مراد القائل بالعدم العدم المطلق على
ما هو الشايع من غير تقييد بقيد على ما هو المتبادر وح
يندفع اكثر ايراداته عليه ولك ان تجعله ايرادا على الشارح
بان الظاهر بان مراد المصنف بالوجود والعدم مطلق الوجود
والعدم ليتناول جميع الموجهات والسوالب فالكلام
المنقول انما يدل على مقصود الشارح لو كان المراد من العدم
المذكور فيه مطلق العدم الشامل للخارجي والذهني
والمطلق وح يتوجه المنع في العدم الخارجي واراد بالتقييد
بالقيد الصالح تقييد المحمول لا تقييد النسبة والقيد الصالح
قد يكون زمانا وقد يكون مكانا وقوله وكانت القضية
ممكنة عطف على قوله اذا قيد بقيد صالح وكل منهما متعلق
بكل من العدم الذهني والمطلق لا بالعدم المطلق فقط بان تجعل
القضية خارجية على تقدير جعل العدم ذهنيا لما تقرر ان العدم
مطلقا من المعقولات الثانية ثم التقييد بالقيد الصالح
يجعل القضية المذكورة صادقة واما ان جعل القضية ممكنة
يؤثر في صدقها وصحتها ففيه نظر تامل وغاية توجيهه ان الممكنة
لا يقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم عليه
بالعدم وبالامكان ايضا لم يلزم الا اجتماع امكان الوجود
مع امكان العدم والممكنات لا يتنافيان ويرد عليه
ان الممكنة يقتضي امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول
له فيقتضي امكان مقارنة العدم لوجود الموضوع هف
والحاصل ان ثبوت العدم لشيء غير ممكن لان ثبوت العدم

لشيء

لما مر منه

لشيء يستلزم ثبوت الوجود له في زمان ثبوت العدم له بناء
على المقدمة المشهورة من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له
في زمان ثبوت المحمول له ولا شك ان ثبوت الوجود
لشيء ينافي ثبوت العدم له في زمان ثبوت الوجود له وكل شيء
يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا بالضرورة فكيف يكون ممكنا
وما ذكره من ان التوجيه يجري فيما اذا جعلت القضية فعلية مما لا يخفى
قوله كيف ويصح تعليل الاول بالثاني اقول اي في الذهن
عند الكل وفي الخارج ايضا عند من قال بان ثبوت الشيء فرع
ثبوت المثبت له ومتاخر عنه بالذات وضمير انه راجع
الى كون العدم ليس محمولا البتة والمعنى ان كون العدم ليس محمولا
البتة يتضمن عدم تمام التقريب مع انه ليس صحيحا في نفسه
بالضرورة **قوله** دفعا للتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة
ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق كصاحب المواقف
بناء على ما سيجيء من توجيه كلامه الذي حاصله ان اطلاق الالفاظ الثلثة
على مصطلح الكلام ومصطلح المنطق بحسب الوضعين بناء ان المصنف
اشار بمحمولية الوجود والعدم الى ما هو مصطلح اهل الكلام وبكونهما
رابطة الى ما هو مصطلح المنطقيين ثم رتب على كل من محمولية الوجود
والعدم وكونهما رابطة تحقق الوجوب والامكان والامتناع
بعبارة واحدة فدل على انهما واحد وليس اطلاق تلك الالفاظ
عليهما بوضعين اذ لو كان مصطلح الكلام معنى ومصطلح المنطق معنى آخر
لزم استعمال الالفاظ الثلثة في اطلاق واحد في معنيين وهذا
اما غير جائز او غير سالم من التكلف والمناقشة المذكورة
في اطلاق لفظ التصريح على الدلالة المذكورة مندفع بانه من قبيل المبالغة
وادعاء الظهور التام ولا يخفى ان ما ذكرنا مبني على مصطلح المتكلمين
معلوم من الخارج على ان الوجود في نفسه يكون محمولا فيه

ان ح

وكذا مصطلح المنطقيين معلوم على ان الوجود رابطة فيه والغرض المسوق له الكلام
هنا انهما واحد وليسا بمعنيين متغايرين لتلك الالفاظ وحينئذ نقول
لو لم يكن قوله معتبرة في محمول معين هو الوجود داخلا تحت التصريح سلم الكلام
من الخلل اذ التصريح حينئذ يتعلق بنفس الاتحاد وقد علمت وجهه
وان كان داخلا تحته على ما هو ظاهر اللفظ توجه عليه انه لا تصريح ولا اشارة
في عبارة المص الى بيان مصطلح الكلام من انه الذي اصطلح عليه المنطقيون
مخصص بان المحمول فيه هو الوجود في نفسه واشار الى ما ذكرنا
في حاشية الحاشية بقوله ان المصرح به هو اعتبار الكيفيات
في محمول اعم من ان يكون وجودا او غيره بقوله او جعل رابطة **قوله**
وعدم الذكر لا يدل على انتفائه هذا الكلام منه مبني على ما هو المشهور
من ان المانع لا مذهب له وهو رحمه الله كان في صدد المنع في مقابلة
تاييده والا فغير مطابق للواقع على ما هو المشهور من ان الرابطة
لا تحذف في لغة العجم وفي بعض النسخ على تقدير التسليم بعد قوله
وعدم الذكر وهو اشارة الى منع عدم ذكر الرابطة ههنا اذ قولنا زيد هست
كان الهاء بمعنى الموجود والباقي رابطة والهاء وهي ان اختصار لفظ
هست الذي بمعنى الموجود لكراهتهم تكرار لفظ است **قوله**
لان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة
اقول الظاهر من كلامه على ما يدل عليه ما ذكره من النظير على ما في اكثر النسخ
ان مقصوده توجيه كلام المصنف على تفسير الشارح وفيه ان هذا
انما يلايم لو قال المصنف صورتها جهات في العقل ولو جهه
ان ملخص ما يستفاد من كلام المصنف وهو ان الجهة هو الكيفية الثابتة
في نفس الامر من حيث انها متعقلة ان الجهة هي تعقل الكيفية الثابتة
في نفس الامر بمعنى انه المتعقل من الكيفية الثابتة في نفس الامر **قوله**
من دوام صدق او كذب اراد بدوام الصدق الوجوب
وبدوام الكذب الامتناع اما بناء على ان الدوام لا ينفك

عن الضرورة

عن الضرورة بالمعنى الاعم وعلى هذا يكون الوجوب بالغير والامتناع
بالغير اذا كان دائميا داخلا في المادة او على ان المراد من الدوام
هو الوجوب بقرينة جعله الوجوب ثانيا تفسيرا للدوام
وفي قوله يدوم ويجب كذب ايجابه اشارة الى ما حققناه
سابقا من ان امتناع النسبة الايجابية هو بالحقيقة وجوب النسبة
السلبية اعتبر بالعرض ههنا وقوله لا يقال ايراد على تطبيق عبارة المص
على مذهب المتقدمين وتقريره ان المادة الثابتة على تقدير جعل العدم
محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا اي حيث يتصور
المغايرة بينهما اذا كانت المادة هي الوجوب او الامتناع
وذلك لان العدم اذا كان محمولا تكون القضية موجبة اذ المعنى
ليس سلب العدم من الموضوع والنسبة الايجابية في نفسها
مستحقة لواحدة من المواد الثلث ولا تكون تلك الواحدة
غير التي تستحقها نسبة الوجود اليه وكذا الثابتة على تقدير جعل العدم
رابطة اي يكون مغايرا للثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
التي هي مادة الايجاب وذلك لان المتبادر من عبارة المص
ان لا يخالف الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة الثابتة على تقدير
جعل العدم محمولا من حيث عبر عنهما بعبارة واحدة فاجاب
بمنع دلالة عبارة المصنف على مغايرة المواد الثلث على التقادير الاربعة
وحاصله منع التفريع المستفاد من قوله فكذا الثابتة الخ لما كان
مظنة ان يقال نسبة محمولية العدم الى محمولية الوجود كنسبة
كون العدم رابطة الى كون الوجود رابطة فكما ان المواد
في الاولين متغايرة فكذا في الثانيين اجاب بالمنع وقال
وكون الثابت على تقدير محمولية العدم آه هذا واعلم
ان الجهة في السالبة عند القدماء ايضا كيفية عقلية عارضة
لنفس النسبة السلبية بخلاف المادة فح لو حمل عبارة المصنف

على مذهب القدماء لكان المعنى واذا احمل العدم او جعل الرابطة
ثبت كيفيات ثلث في نفس الامر وهي بعينها الكيفيات الثابتة
على تقدير الايجاب يسمى مادة وكيفيات ثلث اخرى في العقل
مغايرة للكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب يسمى جهة ولا يخفى
ان حمل العبارة على هذا المعنى مستبعد جدا **قوله** ظ في الدلالة
على الحصر بناء على ان السائل ارجع الضمير الى الكيفيات مطلقا
فح لو لم ينحصر الكيفيات فيها لم يصح لانه من قبيل حمل بعض الاجزاء
الغير المحمولة على الكل واجاب بان الضمير يرجع الى الكيفيات الثلث
ثم لما كان حصر الكيفيات الثلث مطلقا على خصوص الوجوب
والامتناع والامكان وحملها عليها لم يستقم قيدها بالمذكور
ثم انه لما استشعر ان لاحد ان يقول ح يلزم حصر الشيء في نفسه
وحملها عليها تمسك باختلاف العنوان بان تلك الثلثة
معبر عنها في جانب المقصور والموضوع بعنوان الثابتة في كل قضية
وفي جانب المحمول والمقصور عليه بخصوصياتها **قوله** وكانت
ايضا هذه القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للمادة هذا معطوف
على قوله كانت مادته الضرورة ويكون دليلا آخر لبطلان اللازم
وهذا الكلام من المعترض يحتمل وجهين احدهما ان هذه القضية كاذبة
وكذبها لا يكون الا لعدم مطابقة الجهة للمادة وعلى هذا يرد عليه
ما اورده الشـ بقوله وايضا هذه القضية كاذبة على اي حال
سواء فسر الجهات بالكيفيات المطابقة للواقع او بالكيفيات المعقولة
مطلقا واذا كان كذلك لا يكون كذبها لعدم مطابقة الجهة
للواقع بل لعدم مطابقة الكيفية التي اعتبرها العقل سواء سمي جهة
او لا للكيفية التي في الواقع وثانيهما انهم حكموا بان كذبها لعدم
مطابقة الجهة للواقع فعلم انهم لم يريدوا بالجهة الكيفية الواقعية
ويكون جهة هذه القضية عندهم هو الامكان الخاص وعلى هذا

لا يرد عليه

لا يرد عليه ما اورده الشـ وحاصل ما اجاب عنه السيد ان المصنف
ليس بصدد ضبط الجهات بل لما اطلق على الكيفيات الواقعية
انها مواد باعتبار انها واقعية اراد ان يشير الى انها باعتبار انها
في العقل تسمى جهات ولا ينافي ذلك ان يكون تلك الكيفيات الثلث
بل ساير الكيفيات يسمى جهة باعتبار انها في العقل بلا وجه وان لم تكن
متحققة في نفس الامر وعلى هذا يندفع ما اورده الشـ عليه من لزوم
المخالفتين واما ما نقل من الشـ في توجيه كلام المصنف رحمه الله
لدفع لزوم المخالفة الاولى بانه اراد اذا احمل الوجود او جعل رابطة
يثبت كيفيات ثلث في نفس الامر في العقل يسمى ما في نفس الامر
موادا وما في العقل جهات فانما يكون موجها لو قال المصنف
وجهات في العقل بالواو ويرد عليه قوله يستلزم بطلان امرين
مسلمين عند الكل انه لا يلزم الا بطلان اطلاق اللفظ في موضعين
نظرا الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم لكل اصطلاح جديد وليس
فيه بطلان مسئلة او كلام مسلم عند القوم هذا وربما يناقش عليه
ايضا بان القائل المذكور جعل التالي لزوم كون الجهة مطابقة
للواقع دائما واستدل على بطلانه بوجهين والتوجيه الذي
ذكره رحمه الله يقتضي ان يكون التالي متعددا والا ان يقال ان ما ذكره
مآل كلام ذكره القائل ومرجعه وقوله بل يلزم على هذا التوجيه
ان لا يكون هذه القضية موجهة اشارة الى ان ما ذكره الشـ
ان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة
ليس على ما ينبغي لان عند المصنف على هذا يكون الجهة
هو الكيفية الواقعية من حيث انها في العقل لا مطلقا فينبغي
ان يقول يلزم ان لا يكون هذه القضية موجهة على رأيه
قوله اقول لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها
الواجب لذاته حاصله ان غرض صاحب المواقف

اراده ان هذه الالفاظ الثلثة صارت حقيقة عرفية فى اصطلاحهم
فيما يكون المحمول فيه هو الوجود فى نفسه ومعنى قوله والا لكانت
لوازم الماهية واجبة لذواتها انه لو لم يكن الواجب فى عرفهم
ما يختص فى نفسه لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها
اى يصح اطلاق الواجب عليها فى عرفهم حقيقة بلا قرينة والتالى باطل
وقيد لذاتها بنا على ان لوازم الماهيات واجبة لذوات الماهيات
ويكون المراد بقول صاحب المواقف واجبة لذواتها واجبة
لذوات الماهيات وهذا اى قيد لذواتها اشارة الى ان الكلام
فى الوجوب الذى هو صفة الوجود دون الذى هو صفة للذات
والا ينبغى ان يقول والا لكانت الماهيات الملزومة واجبة
لكن لا يخفى ان الاولى ترك قيد الذات فى الموضعين وقوله
من غير ان يصير مجازا اى غيره معناه من غير ان يصير مجازا فى افراد
غير هذا البعض من حيث انها افراد لمسمى هذا اللفظ لا من
حيث الخصوص لانه مجاز البتة او اراد بغير هذا البعض
من افراد المفهوم ونقل عنه فى توجيه القائل وجهان احدهما
انه يمكن ان يشتهر اصطلاح جديد بهذه المثابة اى صار الوجود
فى الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية فى الخارج وهذا مع انه كلام
على السند الاخص يرد عليه انه وقع على صورة المنع فيلزم مقابلة
المنع بالمنع وثانيهما انهم يطلقون الوجود على المعنى الاعم بلا قرينة
بخلاف تلك المواد فانها لا يطلق على تلك المعانى العامة
الا مع قرينة وهذا يدل على انها صارت مجازات فى تلك المعانى
قال الشارح اذ عرفوا الوجوب آه هذا الوجه لبيان لزوم الدور
اولى مما ذكره س فى حاشية التجريد حيث قال عرفوا الواجب
بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه
او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه

بالوجود صح

او بما لا يمتنع

او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كلا من الثلثة فى تعريف الآخر
وانه دور ظاهر لان المراد من الامكان المذكور فى تعريف الواجب
والممتنع هو الامكان العام والامكان الذى عرف بالوجوب
او الامتناع انما هو الامكان الخاص فلا دور قوله فان اكثره
يرد منها ان الوجود غير الموجود بالذات ومنها ان كثيرا
من المفهومات تحمل على انفسها ايجابا كالكلى والمفهوم
وما عداها تحمل على انفسها سلبا هذا ولو قال الشارح هذا تقسيم
للذات بالقياس الى الوجود المغاير لتم الكلام ثم لا يخفى ان التقرير الذى
اورده الشارح فى السؤال الآتى ما قرره الشارح القديم فى التقسيم
حيث قال الواجب مفهوم يقتضى ذاته الوجود ثم على ما ذكره هذا الشارح
كان النقض عام الورود اذ يلزم منه كون ثبوت الشئ لنفسه
ليس واجبا وضروريا والجواب مشترك فتامل والامر فيه
هين اذ ثبوت الشئ لنفسه غير معلل بعلة اصلا وقول الشارح
تعالى عن ذلك مشعر بعدم صحة اطلاق الممكن بهذا المعنى على الواجب
وليس كذلك اذ يصدق عليه تعالى ان ذاته غير مقتض لوجوده
وعدمه نعم ليس للامكان المقابل للوجوب والامتناع
اى الامكان الخاص معنى فى عرفهم يطلق على الواجب ولعل مراده
هذا ولعل نقل التقسيم الثنائى من الحكماء ليبتنى عليه الايراد الذى
ذكره لان التقسيم الثلاثى كان للمتكلمين فان قيل لا وجه
للايراد لان خروج ذات الواجب على مذهب الحكماء
عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا حاصل الجواب يرجع اليه قوله
اذا كان الواجب خارجا عن القسمة كما صرح به حيث التزم
ان القسمة بحسب الاحتمال العقلى تكون التقسيم بالحقيقة
للممكن اى المنقسم ح وان كان اعم من الممكن بحسب المفهوم
كان مساويا له بحسب الحقيقة فى الواقع والمراد كان المقصود

فى بحث القسمة اذ اللازم منها كون الواجب
ما يقتضى ذاته نسبة الوجود اليه لا ما يقتضى
ذاته الوجود ومنشاه
تغيير تقرير
صح

عن المقسم صح

من التقسيم تحصيل الممكن لا الواجب وانما قسم بهمنيار الكون
فى الاعيان الى قسمين دون الكون فى النفس لان الكون
فى النفس لا يكون قائما بنفسه حتى يكون الشئ واجبا بالذات
باعتبار الوجود الذهنى وهو ظاهر ومدخلية الحس فى الحكم
بان الكون لشئ باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا الشئ
او باعتبار ان بمدخلية الحس يعلم تركيبه او حدوثه فيعلم امكانه
فيعلم ان الكون زائد عليه لا عينه والا لكان واجبا لذاته واراد
بقوله نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه تشبيه النسبة الاولى
بالنسبة الثانية من دون ملاحظة خصوصية الطرفين والمراد
ببعض المحققين على ما نقل عنه مولانا زين الدين بن صدقة والمراد
الشيخ بمجرد الوجود بشرط سلب العدم بعروضه لا مفهومه ومقصوده
منه تعيين الوجود الواجبى من بين الوجودات بانه الوجود الذى
لا يحتمل تبدله بالعدم ولا يقارنه شئ من الاوصاف اى الحقيقية
وفى بعض النسخ ان الوجود المطلق المشترك فيه وفى بعضها
انه بالضمير والضمير للشان وقوله هذه صفته اشارة الى انه
مجرد الوجود فان كونه مجرد الوجود الخاص صفته ويحتمل رجوعه
الى الاول الذى هو عبارة عن الواجب ويحتمل جعل الصفة
عبارة عن الشرط سلب سائر الاوصاف عنه والاول اظهر
فى جانب الارجاع والاشارة واراد المصنف فى عبارة
شرح الاشارات بالدخول فى مفهوم ذات الواجب
ما يتناول النفسية ولهذا افاد المصنف والمقصود ان الوجود
داخل فى مفهوم ذات الواجب ويمكن ان يقال انه رحمه الله
فرق بين الدخول فى مفهوم الذات والدخول فى نفس الذات
والمفهوم من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل الوجود
مع الاوصاف يمتاز به عن سائر الوجودات فيصير الوجود

جزء للمفهوم

جزء للمفهوم منه وان كان عينا لذاته ولما كان هذا المعنى اعم
من المراد بينه بقوله بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته
وبعد هذا البيان وان كان يتراى ان ترتب التالى على المقدم
كان لغوا لكن الاضراب بقوله بل هو عارض له ربما يصلحه
تامل واستفادة كون الواجب تعالى معرى عن جميع القيود
والاعتبارات من كلام الشيخ حيث قال بشرط سلب سائر الاوصاف
وسائر الزوائد وقوله لو هذا الاجمل على ما هناك زيادة ظهور بانه
لفظ الموجود بهذا المعنى ان اسم المفعول لمن وقع عليه وعلى هذا التحقيق
يتحقق الوقوع لان المراد بالوقوع تعلق ما عدا القيام وههنا
كذلك وقد يناقش على هذا التحقيق ان التعلق انما فرع
وجود الطرفين فكيف يكون الموجودية به والجواب لا يخفى
على الفطن وقد اندفع هذا السؤال بعد ما سبق حيث قال وتحقيق
مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم آه انه لما افاد سابقا
ان الموجود يطلق عندهم على ما يتناول المعنيين سال تائبا
عن كشف هذا المعنى الشامل وتحصيل مفهومه واشار اليه
اخرا حيث قال والغرض تحصيل معنى مشترك فيه وحاصل الجواب
اختيار الشق الثالث وحمل الاول والثانى بتكلف لا يخفى
واشار بقوله والفرق بين الوجود القائم بذاته آه الى تحقيق المقال
ودفع الاشكال بيانه انه ربما يستشكل ويقال ان مفهوم الوجود المطلق
اذا قيس اليه تعالى لا يخلو من ان يكون عينا له او جزءا له او خارجا
عنه عارضا له ولا مجال للاول اذ قد ثبت ان هذا المعنى
العام المشترك فيه زائد على الجميع وايضا انه معقول لنا
فكيف يتصور ان يكون عين ذاته تعالى ولا سبيل الى الثانى
بهذين الامرين وللزوم التركيب المستلزم للامكان فتعين الثالث
وهو مذهب الاشاعرة وايضا سيبطل بهذا فيلزم نفى وجوده تعالى

يصلح ان ع

بقوله ..

هناك ساه

لفظ الموجود على ساه

عن ذلك علوا كبيرا وايضا الدليل الدال على عينية الوجود لو تم لدل
على عينية الموجود له تعالى لا الوجود اذ كونه تعالى وجودا لا يستلزم استغناءه
عن الغير في موجوديته ودفع الاشكال ان الوجود ان كان قائما
بالغير يكون وجودا للغير والغير موجود به كما في الممكنات وان كان
قائما بذاته يكون وجودا لنفسه ونفسه موجودة به فالموجود
المشتق من الوجود الذي هو عينه عينه ايضا ولا تفاوت بين الموجود
والوجود القائم بالنفس الا بالاعتبار ونحن نقول ان اريد بالموجود
المقيس الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق نختار انه
عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ من الوجود الذي هو عينه عينه
ويكون موجوديته وترتب الاثار عليه باعتبار هذا الوجود الذي
هو عينه ونحن نظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة
اذ عندهم موجوديته تعالى بالوجود الزائد ولم يكن مما سيبطل اذ ما
سيبطل ان يكون موجوديته تعالى بوجود زائد على ذاته لا ان يكون
الوجود المطلق زائدا على ذاته تعالى وان لم يكن موجوديته تعالى به والدليل
الدال على عينية الوجود له انما يدل على عينية ما يكون موجوديته تعالى به
لا على عينية الوجود المطلق الذي ليس له دخل في موجوديته تعالى بل هنا
شيء وهو انه قد حقق سابقا ان ليس ذاته فردا من الوجود المطلق
حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه نائب مناب فرد الوجود
كان المصداق حمل الموجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفي الواجب
ذاته وما ذكر من اقاويل الحكماء يدل بظاهره على انه فرد للوجود المطلق
والظاهر انهم تسامحوا في هذا الاطلاق كيف والمفهوم من الوجود
عرفا لا يصح حمله مواطاة على الموجود اصلا ويمكن ان يقال ايضا
مرادهم من الموجود مبدأ الاثار لا المعنى المصدري المبني المعبر
المحمول على الموجودات ونحن لا نحتاج لتوهم كونه تعالى فردا منه
ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى

علما

عاما مشتركا للواجب والممكن لم يذهب احد الى انه المعنى المشترك
فيه ووجه اشتراك الوجود بالمعنى هنا معنى مشترك بينهما وان لم يكن
معنى حقيقيا للفظ الوجود لان الدليل على اشتراك الوجود
يدل على اشتراك الكل في معنى يكون الموجودية للكل به وليس
موجوديته تعالى بالوجود المطلق ثم القول بتحقق الحصة من الوجود المطلق
في الواجب مع انه قد حقق ان ليس له دخل في موجوديته
تعالى ولا حاجة اليه في ترتب الاثار لتقريب معنى موجوديته
الى افهام المرام بان ذاته تعالى مبدأ لذلك المفهوم وتحاشيا
عن عدم مراعاة ما يحكم به الخواص والعوام من صحة اطلاق الموجود
عليه تعالى بقدر الامكان وايضا لتوجيه قولهم الواجب ما يقتضي
ذاته وجوده هذا ثم ان المراد بالابعاد الثلثة في تعريف الجسم
المراد منه الصورة الجسمية هو الجسم التعليمي لما تقرر عندهم
انه عارض للصورة الجسمية لا لذاتها بل عروضها لذاتها
انما هو بالنسبة الى الجسم التعليمي ولما كان هذا التعريف
للصورة الجسمية حقيقة كان ينبغي اعتبار جمعه ومنعه بالقياس
اليها لا بالقياس الى ما جعل تعريفا له على سبيل المسامحة
اي الجسم الطبيعي ومن هنا وهو ان هذا التعريف وان
كان تعريفا للصورة الجسمية حقيقة الا انهم تسامحوا
وجعلوه تعريفا للجسم الطبيعي يندفع ما توهم من ان هذا التعريف
لو كان للصورة فالاحكام المثبتة المذكورة بعده كان
احكاما للصورة مثل تركبه من الهيولى والصورة وهو لما عرفت
ان المعرف هو الجسم الطبيعي والمعرف معرف للصورة
حقيقة جعل تعريفا له مسامحة وما مهده اشارة الى عينية الوجود
للواجب قوله هذا القائل جعل الوجوب آه
حمل قوله عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين

آه انتزاع
صح

لا المعنى المشهور اي الخطوط الثلثة المتقاطعة
على زوايا قوائم لان هذا المعنى لا يعرض
للصورة الجسمية
صح

٢ كيفية م

على ان الوجوب ٢ نسبة المفهوم المتردد بين الوجود والموجود
كما هو الظاهر وجعل قوله حتى يكون اشارة الى المحذور اللازم
من كون مفهوم الوجود والموجود معا المحمول في القضية المخصوصة
وهي قولنا هو موجود بالضرورة فاعترض تارة بمنع الملازمة واخرى
بمنع بطلان التالي والظاهر من عبارة الشرح ان قوله
حتى يكون اشارة الى لزوم مطلوب الخصم فاندفع منع بطلان التالي
الا ان يقال ليس مراده ان الشارح جعله محذورا مع انه ليس
محذور بل مراده انه ليس مطلوب الخصم ذلك اي كون الوجوب
كيفية نسبة الوجود والموجود معا اي على سبيل الترديد
بان يكون المحمول القدر المشترك كما فهمت من كلامه
واشرت اليه بقولك حتى يكون اه على انه لو سلم انه اراد
ذلك فما ذكرت من الدليل على ابطاله من ان المحمول في
القضية الواحدة لا يكون مفهوم الوجود والموجود
معا لا يجري فيه اذ المحمول على هذا التقدير هو القدر المشترك
بين الوجود والموجود وهو مفهوم واحد نعم لو جعل المحمول
تارة هذا وتارة ذاك حتى يكون الحملية شبيهة بالمنفصلة
كان متعدد المحمول وانما قال وان التزم جواز اي جواز
كون الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد في بعض الاوقات
لا دائما لان التزام كون الوجوب دائما كيفية نسبة
مفهوم المردد يقتضي ان لا يلزم كون ذاته تعالى وحده
كونه موجودا بل انما وجب له ذلك المفهوم المردد
ضعف ويمكن ان يقال مراد الشارح باحدهما لا على التعيين
ليس المفهوم المردد بل ما جعله الاستاد مراد القائل
وحمل العبارة على هذا ليس بعيد غاية البعد مع ان حاصل
كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية لنسبة قضية مخصوصة

من حيث المحمول

من حيث المحمول كما يظهر مما نقله والمحمول في القضية الواحدة
لا يمكن تعدده بان يكون تارة الوجود وتارة الموجود
والا لتعددت القضية حتى يلزم ما هو مطلوبك وهو كون الوجوب
تارة كيفية نسبة الوجود الى الموضوع وتارة كيفية نسبة الموجود
اليه ولو قيل عليه يجوز ان يكون كيفية لنسبة المفهوم المردد
قلنا فح يلزم ان مراده من احدهما من الوجود والموجود معا وهو
تكلف تام بعيد عن الاذهان وتوجيه كلامهم بهذا
تعسف ظاهر قال الشارح وايضا يلزم على هذا التقدير
اه فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجودات
الخاصة للممكنات حصصا للوجود المطلق فلا تتصور ح
اقتضاؤها لصدق المطلق عليها اذ الذاتي لا يعلل ثبوتها
للذات بالذات واما ثانيا فنقول لو سلم ان الوجودات
الخاصة افراد حقيقية للوجود المطلق وان الوجود المطلق عرض
لها لكن يجوز ان لا يقتضي الوجود الخاص صدق المطلق
عليه بل المقتضي شيء اخر ولو سلم ان المقتضي هو الوجودات
الخاصة فيجوز ان لا يكون تلك الوجودات مستقلة
في الاقتضاء قوله اذ المعدوم المطلق لا ينسب الى شيء
اذ لا بد من تصور المحكوم به والتصور هو الوجود الذهني
اذ المراد ان المعدوم المطلق لا يثبت لامر في الواقع كما يجيء
من كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى مطوية في الكلام وهي
ان الممتنع المطلق معدوم مطلق وهذا مما هو مصرح به في كتب القوم
فان قلت المذكور في كتبهم ان الممتنع المطلق بمعنى ما يقتضي
كونه معدوما مطلقا معدوم مطلق لا ما يقتضي ذاته كونه
عدما مطلقا كما فيما نحن فيه قلت كون الممتنع المطلق
معدوما مطلقا مما طبقوا عليه بحيث لا يمكن لاحد ان يقول
بعض الممتنع المطلق ليس بمعدوم مطلق فلم يمكن توجيه اصطلاحهم

في الممتنع بهذا الوجه وعلم انهم لم يريدوا بالممتنع ما يتناول هذا المعنى
وهو المطلوب ثم كون النسخة الثانية اولى لموافقة قرينة
وهو الوجود الخاص للممكن وكونه اظهر لان كون العدم
الخاص للممكن ممتنعا مطلقا فساده اظهر من كون العدم الخاص
للممتنع ممتنعا مطلقا قوله لا يخفى عليك بعد ما سبق آه
اعلم ان الظاهر من قوله في الشرح وجود خاص يقتضي كونه موجودا
بالوجود المطلق آه موجودية به وحمل الشارح عليه وجعله رحمه الله
راجعا الى ما حققه سابقا من ان موجودية الشيء انما هو بالوجود
الذي هو عينه ذاته فحمل عبارته خلاف الظاهر لا يرد على الشارح
انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا فكيف يصدق
انه يلزم ان يكون الواجب موجودا بوجودين ولانه اذا لم يصدق
الوجود على الواجب بحمل الاشتقاق لم يصح ما قالوا ان الواجب
موجود بذاته بوجودين لان مراده ان ليس اتصافه بالوجود الخاص
اشتقاقا مثل الاتصاف بالمطلق فان الاتصاف
بالخاص من قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا بخلاف الاتصاف
بالعام فانه من قبيل قيام الشيء بنفسه حقيقة قوله ومرتبة جزء الاول
لا يخلو من القسمين اي بعروض الوجود الذي هو مقتضى الذات
او الغير لكن لا بعروض ذلك الوجود الذي هو عين الجزء
والا لم يكن وجود النفسه بل لغيره كما مر بل بعروض وجود آخر
وموجودية المجموع ليس الا موجودية الجزئين فيلزم التركيب
والحاصل ان الموجودية ليس بعلاقة جزئية الوجود بل انما بعلاقة الجنسية
والقيام بالنفس او بالعروض ويمكن ان يقال ايضا ان هذا المجموع
داخل في احد القسمين الاخيرين لان مجموع الوجودين
اللذين احدهما عين احد الجزئين والآخر عارض للجزء الآخر
بالنسبة الى المجموع مغاير ليس عينه ولا جزئه ووجوديته انما هي به
نعم لو اعتبر فيهما عروض الوجود لم يكن داخلا والشارح لم يعتبره

قوله

قوله اذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكن فان قلت يجوز
تقسيم الكل الى الاجزاء قلت الشايع المتعارف في التقسيم
تقسيم الكلي الى الجزئي كما صرح به وايضا المجموع الموصوف باللام
في المشهور مفاده الاستغراق والعموم بمعنى كل فرد فرد لا كل الافراد
قوله لانا نقول مراده ان هذا الترديد لا يقال لا يجوز التقسيم ايضا
لان الظاهر الشايع في التقسيم ان يكون الاقسام اخص مطلقا
من المقسم في نفس الامر قال الشارح فان الوجوب عبارة آه لا يبعد
ان يقال مراد المص ان الوجوب مشترك للامتناع في اطلاق اسم الضرورة
والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب اذا كان
ضرورة الايجاب كان الامتناع ضرورة السلب وبالعكس
وعلى ما ذكره الشارح يكون كلام المصنف منطبقا على رأي القدماء
كما صرح به في الحاشية بمعنى انه وجه كلام المصنف في اول
بحث المواد على مذهب المتأخرين وايضا النشر في مقام البيان
لا ينبغي ان يخالف اللف وايضا لا يلائم ما بعده وكل منهما
يصدق آه وعلى ما ذكرناه يلائم اجزاء بالمقيدين بالوجود والعدم
وبالمطلقين ما لم يعتقد بهما فكلام المصنف والسيد قدس سره
لا يحتمل ارادة تصادق المطلقين بهذا المعنى وما ذكره السيد
قدس سره من الدليل على عدم التصادق ما يدل على عدم تصادق المقيدين
وان اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم المقيدين
بذات واحدة فغايته ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد
ولا يلزم من اتحاد الموضوع اتحاد النسبة حتى يلزم جواز تصادق الكيفيتين
وان اريد ان الوجوب والامتناع بمجردهما بعد التقييد بالوجود والعدم
او بذات واحدة خرجا عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين
وصارا متصادقين ففساده غني عن البيان وما ذكره في
حاشية الشرح مع انه يرد عليه انه لم يوافق ما ذكره في الشرح

لان ما ذكره في الشرح مبني على اختلافهما ايجابا وسلبا مندفع بان الامتناع
ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع
كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة
بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفية عارضة
لتلك النسبة عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين
متباينتان فكذا كيفياتهما وما ذكره من القياس الفقهي فغير مقبول
في المقامات البرهانية سيما في مقابل البرهان واراد بكون الاكرام
وصفا للاعداء والاهانة للاولياء تعلقهما بالاعداء والاولياء
وحمل الاكرام والاهانة على المصدر المبني للمفعول يأباه ما ذكره الاستاد
في الحاشية في توجيه كلام الشارح هذا والحق ما ذكره الشارح
في الحاشية بدفع ما اورده السيد قدس سره مبني الدليل
لان كلامه قدس سره ظ في التغاير بالذات بين الوجوب
والامتناع والحق اتحادهما بالذات على ما حققناه سابقا
نعم ما ذكره في الحاشية بان امتناع الوجود وان كان
متحدا بالذات مع وجوب العدم مثلا لكنه ضرورة ما قابل النسبة
انما كان امتناعا من حيث انه معتبر بالعرض في هذه النسبة
وبعد هذا الاعتبار صار مباينا له باعتباره في ذاته كما في
حركة السفينة وجالسها فان حركة جالس السفينة وان كان
متحدا بالذات مع حركة السفينة لكن من حيث تعتبره
بالعرض في جالسها صارت مباينة لنفسها من حيث
تعتبر بالذات والحركة بالعرض اسم لها من حيث اعتبارها
بالعرض والحركة بالذات اسم لها من حيث اعتبارها
بالذات ولهذا لم يصح ان يقال الحركة بالذات حركة
بالعرض وان صح ان يقال حركة السفينة هي حركة جالسها
فتأمل قوله ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا

على اختلاف القضيتين في الوجوب والامتناع
تحصلا وعدم [illegible] الا بعد الاتفاق ايجابا وسلبا
وما ذكره في الحاشية مبني ح ج

يندفع صح

لا يخفى

لا يخفى عليك ان ليس معنى كلام الشارح على هذا التوجيه ان المطلقين
لا يتصادقان على نحو التصادق المعتبر في القضايا الطبيعية
والمقيدين يتصادقان على نحو تصادقهما حتى يرد عليه ما اورده
بل معناه على هذا ان المطلقين من حيث الاطلاق لا يتصادقان
حتى تصير القضية طبيعية انما يتصادق المقيدان فتكون القضية
متعارفة والحاصل انه اراد بالمطلقين ما هو موضوع القضية
الطبيعية ويمكن توجيه كلام الشارح بوجه آخر بان يقال
مراده بتصادق المطلقين تصادق كل من افراد كل منهما
على كل افراد الآخر على نحو القضايا المنحرفة وح يظهر عدم تصادق المطلقين
ضرورة انه لا يصدق كل وجوب وجود مثلا على كل امتناع
كل عدم تأمل او يقال اراد بالمطلق ان يؤخذ بشرط عدم الاضافة
قوله ليكون كل وجوب وجود امتناع العدم واهما
المراد بالمطلقين كما يفهم من عبارة الشارح او يقال اذا كان
كل وجوب وجود امتناع العدم وبالعكس وكذا كل وجوب
عدم امتناع الوجود وبالعكس فيلزم كل وجوب امتناعا
وبالعكس قوله ثم لا يخفى ان التصادق في مثل
هذا لا يتوقف آه ينبغي حمل هذا الكلام على التحقيق لا الايراد
على الشارح والا يرد عليه ان الشارح لم يدع التوقف المذكور
مطلقا فيما نحن فيه وهو كذلك كما لا يخفى فتأمل قوله
والامر في ذلك هين اي الامر في حمل كلام السيد قدس سره
انه لا يحمل كلام المصنف على ظاهره على المنع وتوجيهه به
هين وذلك بان يقال مراد السيد قدس سره
انه لا يحمل كلام المصنف على ظاهره لانه يتوجه المنع ح
والشارح حمله عليه وتصدى لدفع هذا المنع وتوجيه ان الشارح
لم يتعرض في الشرح بمنع شيء من مقدمات السيد قدس سره

بل ظاهر كلامه اشارة فيهما لاثبات المقدمة التي
توجه المنع عليها قال الش لما بينا آنفا هذه الحوالة لم يكن
في كلام السيد قدس سره وتوجيهها لا يخلو عن تعسف
لا يخفى ان ما ذكره السيد من الدليل لا يجري ههنا وكذا ما ذكره الش
هناك في الشرح والحاشية فتأمل قال المصنف رحمه الله
ثم يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال هذا يحتمل امرين احدهما
ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان
هو الحال وثانيهما ان يكون الاستقبال ظرفا للامكان
والظاهر ان مرادهم هو الاول وح لم يرد ما اورد على الدليلين
بقوله ورد ذلك لان الحال ليس ظرفا للوجود في المستقبل
او العدم في المستقبل والا لاجتمع الحال مع المستقبل فليس
ظرفا لوجوب الوجود او العدم في المستقبل لان وقوع الواجب
لا ينفك عن وجوبه فلو كان الحال ظرفا لوجوب وجوده
في المستقبل مثلا كان الحال ظرفا لوجوده فيه [redacted]
هف نعم يكون الحال ظرفا لوجوده في المستقبل بمعنى انه
اذا جاء المستقبل كان موجودا فيه وهذا بالحقيقة يرجع — في المستقبل
الى كون الحال ظرفا لاستعداد وجوده في المستقبل لا لنفس
وجوده واذا لم يكن الحال ظرفا لاحد من الوجودين لكان
ظرفا لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي الذي ادعوا انه
الامكان الصرف الذي لا ضرورة معه اصلا وبما قررنا
ظهر لك دفع الرد عن الدليلين لا يقال اذا لم يكن في الحال
موجودا في المستقبل صدق انه في الحال معدوم فيه لانه
غير مسلم بل الصادق نقيضه وهو انه ليس في الحال موجودا
في المستقبل او هذا اعم مما ذكرتم ثم لا يخفى انه اذا اخذ بالنسبة
الى الماضي يتحقق الامكان الصرف بمقتضى هذا التحقيق لانه

في الحال

في الحال ليس موجودا في الماضي ولا معدوما فيه الى آخر ما ذكرنا
فينتقض الدليلان ويمكن ان يقال حينئذ لا يتخلف الدعوى
حتى يتوجه النقض بل الامكان الصرف يتحقق بالنسبة الى الماضي
كما يتحقق بالنسبة الى المستقبل الا انهم لما ارادوا ان الوجود
في الماضي مثلا وان لم يكن واجبا في الحال لكن قد يتحقق اتصافه
بالوجوب في الماضي ومع هذا الاتصاف بهذا الوجود
وان لم يكن في الحال الذي اعتبر الامكان والوجوب
بالنسبة اليها واجبا لكن قد قارن الوجوب في الجملة
بخلاف ما اذا اخذ بالنسبة الى الاستقبال خصوصا الاستقبال
باخذ الامكان الصرف بالقياس اليه ثم قول الش
بل نقول الحوادث مستندة اه دليل او رده السيد السند
المحقق قدس سره على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل
ولا يخفى ان فيه شبهة مصادرة لان من يقول بتعيين
وجود الممكن او عدمه في المستقبل كيف يسلم تعين وجود الا انها
او عدمه في المستقبل قوله لا يكون ممكن الوجود اشارة
الى ان المراد من الثبوتي ههنا ان يكون من شانه الوجود الخارجي
وبالعدمي ما لا يكون من شانه الوجود الخارجي لا الموجود
والمعدوم بالفعل وهذا مما يغفل عنه كثيرون قال الش
وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قد ذكر المحقق الشريف
قدس سره ههنا ايرادين احدهما انه يجوز ان يكون الوجوب
العارض لذات الواجب ثبوتيا موجودا في العين
والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا والجواب
ان هذا الكلام كما اشار اليه الش في الدليل الاول
مبني على ان الوجوب مثلا معنى واحد وهذا المعنى الواحد
ان كان وجوديا من شانه الوجود العيني لم يتصف شيء به

الا الوجود فيه وجودا عينيا فيلزم التسلسل في الموجودات العينية
وثانيهما انه يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين الوجوب
فانه كما جاز ان يكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر
جاز ان يكون الوجوب واجبا بنفسه لا بوجوب آخر
والجواب عنه من وجهين احدهما ما يستفاد من كلامه قدس سره
ان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور
كونها عين الموضوع وثانيهما ان الوجود كالضوء واشباههما
اذا كان قائما بنفسه كان نعتا لنفسه واذا كان قائما
بغيره كان نعتا لغيره لا لنفسه فان الوجود الخارجي القائم
بالممكنات كان وجودا لها وتلك الممكنات موجودة بها
وليست تلك الوجودات موجودات خارجية بانفسها
ولهذا قيل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام بالنفس
وقد مر تحقيقه في كلام الاستاد قوله فان الامتناع
على تقدير وجوده هذه الشرطية لا يصدق لزومية كلية واما ما هو
من قبيل ان كان زيد حيوانا كان ناطقا والحمل على الجزئية
لا يفيد ولا يصدق اتفاقية خاصة والحمل على الاتفاقية العامة
يأباه قوله حيث تحقق علاقة اللزوم تأمل هذا واعلم انه لو قيل
الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم كما ظهر من تقرير
الدليل في الشرح فيمكن اجراؤه في الامتناع بان يقال
الامتناع لو كان موجودا كان ممتنع العدم فالجواب ان الامتناع
صفة مفتقرة الى الموصوف وكان ممكنا على تقدير وجوده
وليس واجبا لذاته قوله لا يخفى ان الحال قد يحتاج
اليه المحل اه يعني في الوجود فلا يفتقر الحال الى المحل
في الوجود والا لدار والاحتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان
فان قلت لكن المحل يحتاج اليه الحال في التشخص وهو يستلزم الامكان

كما في الهيولى

حقق ماه

كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة قلت غير مسلم وقد حقق
ان الهيولى ليست مشخصة للصورة حقيقة بل المشخص
انما هو الاعراض العارضة لها على سبيل التعاقب يعني انها
لوازم للتشخص من حيث انها علة لتشخصها نعم يرد عليه
امران الاول ان هذا اي احتياج المحل الى الحال في الواجب
بالذات لا يتصور والحاصل تخصيص الكبرى الكلية
على وجه يندفع المنع والثاني ان هذا الحال لا يمكن ان يكون
واجبا لذاته والا تعدد الواجب لذاته حقيقة
فتعين كونه ممكنا وهذا في الحقيقة دليل آخر لا يحتاج فيه
الى اخذ كونه حالا على انا نقول ان الحال لا يكون الا عرضا
لصدق حد العرض عليه لان الواجب موضوع بالنسبة
اليه لاستغنائه عنه في وجوده وفي تحصله الذاتي ولا يتصور
ح هناك تركيب من الواجب وصفته تركيبا حقيقيا
حتى يتصور تحصل اخر ويكون الاحتياج في هذا التحصيل
كما في المواليد كما سيجيء عند ذكر خواص الواجب لا يقال
ان هذا الدليل يجري في صورة كون الوجوب اعتباريا
لانا نقول الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره
كما سيجيء قال الشـ بل هو عين كونه واجبا لا يخفى عليك
انه على تقدير كون الوجوب من الامور العينية كيفية
يتصور كونه عين كونه واجبا فان السواد ليس عين
كونه اسود فان قلت اذا سلم كون الوجوب عين كونه
واجبا والمفروض ان الوجوب ممكن لزم منه
ان يكون كون الواجب واجبا ممكنا قلت
المفروض ان الوجوب ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه
والكلام في ان الممكن الوجود في نفسه لم لا يجوز

هو تشخص لا

ان يكون واجب الوجود لغيره واذا كان كون الواجب واجبا
واجب الثبوت للواجب فلا محذور في امكان زوال
وجوده في نفسه ويمكن ان يقال وجود الصفة في نفسها
اما عين وجودها لموصوفها او متقدم عليه وعلى التقديرين
يلزم امكان ثبوت كون الواجب واجبا لذاته تعالى
لا يقال كون الواجب واجبا عبارة عن اتصاف الواجب
بالوجوب ووجوب الاتصاف يقتضي كون الواقع
ظرفا لنفسه واللازم من كونه عين الواجب وان الوجوب
ممكن الوجود في نفسه امكان كون الواقع ظرفا لنفسه وجوب بتحقق بينهما
ولا منافاة بين وجوب كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف
وبين امكان كونه ظرفا لوجوده في نفسه لانا نقول كون الواقع
ظرفا لنفس الاتصاف عبارة عن كونه ظرفا لوجود الصفة
اي الوجوب في نفسها او لما هو متاخر عنه على ما مر انفا
ان وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها لموصوفها
او متقدم عليه فتامل **قال** الشارح واذا جاز ان لا يقتضي
ذاته اي ذات الواجب وجوده اه في هذه الملازمة
بحث اذ الاقتضاء عبارة عن الوجوب ولا يلزم
من جواز زوال الوجوب زوال الوجوب حتى يلزم جواز
زوال الوجود ويمكن توجيهه بوجوه الاول ان المراد منها
ان لا يقتضي ذاته وجوده وفرض وقوعه جاز اه او نقول
لا شك ان جواز عدم الاقتضاء مستلزم لامكان جواز
زوال الوجود وامكان جواز الشيء مستلزم لجوازه لان
امكان المحال محال او يقال زوال الوجوب مستلزم
لزوال الوجود اذ الشيء ما لم يكن واجبا لم يكن موجودا
فجواز زوال الوجوب مستلزم لجواز زوال الوجود دونه

بنا لوجوده صح

لها اذا جاز صح

فان المعدوم

فان المعدوم المطلق محالا لا يخبر عنه لا يخبر به اي محالا يثبت له شيء
لا مثبت لشيء وخلاصة ما يستفاد من تلك الحاشية
ان وجود الاتصاف في اي ظرف كان مستلزم
لوجود الطرفين فيه الا انه لم يوجد الا في الذهن واما
باعتبار كون الظرف ظرف نفس الاتصاف فالتحقيق
فيه انه يقتضي تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف دون الصفة
وهذا من تحقيق كون الظرف ظرف نفس الاتصاف
فانه راجع الى كون الظرف ظرف تحقق الموصوف من حيث
انه موصوف ولانه يقتضي تحقق الصفة مطلقا الا ان
هذا المطلق لا يتحقق الا في الذهن في العوارض الذهنية
ولوازم الماهية في بعض العوارض الخارجية لا يتحقق
الا في الخارج مثل زيد ابيض واما مثل زيد اعمى فلا يخلو
عن اشكال لانه لا دخل ههنا لوجود العمى في الذهن وليس
للعمى وجود خارجي في نفسه الا ان يقال العارض
هو الاعمى وهو موجود بالعرض بوجود زيد كما هو رايه رحمه الله
وفيه تامل بعد لانه اذا كان المراد من الشيء في قولهم ثبوت الشيء
لامر فرع او مستلزم لوجود هذا الامر في ظرف الاتصاف
دون ذلك الشيء ما هو محمول مواطاة فظهر انه لا فرق بين الطرفين
في الاستلزام المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود
فان كان خارجيا يقتضي وجود الطرفين فيه كما انه اذا كان
ذهنيا يستدعي وجود الطرفين في الذهن ويمكن ان يقال
لعل الفرق باعتبار الوجود بالذات فان ثبوت الشيء
لامر يستدعي ثبوت ذلك الامر بالذات في ظرف الاتصاف
وانما يستدعي ثبوت ذلك الشيء في ظرف الاتصاف
في الجملة لكن هذا التوجيه لا يلايم كلامه لانه يدل ∴

على ان مدار الفرق بين الموضوع والمحمول ان الموضوع يكون موجودا
فى ظرف الاتصاف والمحمول لا بد ان يكون موجودا
مطلقا اى لا فى خصوص ظرف الاتصاف لا على انهما
وان كانا موجودين فى ظرف الاتصاف الا ان الموضوع
موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضا لكن لا
بالذات بل بالعرض فليتأمل والتزام ان ثبوت العمى
لزيد يستلزم ثبوت العمى فى المبادى العالية بعيد عن الانصاف
وبعد اللتيا والتى يشكل بما اذا لم يكن ههنا مبدا المحمول
اللهم الا ان يخص الكلام بما اذا تحقق فيه وفيه تكلف
وقد يقال على قول الشيخ ان كون ثبوت الشى للشى يستدعى
ثبوت المثبت له لو لم يكن اجلى من استدعاء ثبوت المثبت له
لا يكون اخفى منه فكيف يستدل عليه او ينبه عليه يستدل
بالثانى فتأمل قوله عدم ممشى هذا الجواب آه منع الشارح
الملازمة المذكورة فى الدليل واسنده بجواز كون الواجب
علة لوجود وجوبه ولما كان هذا السند مساويا للمنع لانه
اذا بطل كون ذاته تعالى علة لوجود وجوبه لزم كون غيره علة له
فيلزم امكان الواجب تعالى عن ذلك اراد دفع المنع بابطال
السند المساوى ولا يخفى ان هذا المانع امكن الاستدلال
به على اصل الدعوى وهى كون الوجوب اعتباريا بادنى عناية
لم يلتفت الشارح الى ان يدفع جوابه به بل جعله وجها مستقلا
وقوله على تقدير كونه من الامور العينية متعلق بالاول
وهو تقدير كونه متقدما اذ كونه عينيه يتحقق على تقدير الاعتبارية
ايضا كما سبق واراد باستلزام الاتصاف له
اى لوجود الصفة استلزام الاتصاف بالصفة الحقيقية
على ما هو المفروض والحق عندنا انه عينيه ولا يتقدم عليه

وسيجئ

وسيجئ ما هو الحق فيه قال الشارح فان من الممكنات ما يستحيل عدمه
بعد وجوده كالزمان اعلم ان من الناس من ذهب الى ان الزمان
واجب الوجود واستدلوا عليه بما هو المشهور من الفلاسفة
على كون الزمان ابديا حيث قالوا لو كان الزمان ممكنا جاز ان يعدم
بعد كونه موجودا فكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع معها
البعد القبل فكانت زمانية فيلزم عدم الزمان فى الزمان هف
وذلك لان هذا التأخر انما يعرض للزمان اولا وبالذات
ولغيره بواسطة وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه
بالتأخر هذا التأخر انما يكون باعتبار الزمان واجاب عنه الحكماء
بانه لا يلزم من استحالة عدم الزمان بعد وجوده ان يكون الزمان
واجبا لذاته اذ المواد الثلث انما يعتبر بالقياس الى الوجود
والعدم المطلق فى ضمن العدم الازلى والممكن يجوز له الوجود
المطلق والعدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق فى ضمن العدم
الازلى وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم بعد الوجود وهذا
كما فى اعادة المعدوم اذ لم يجز له الوجود بعد العدم المسبوق بالوجود
وان جاز له الوجود فى الجملة واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما
سادسا من التقدم سموه تقدما ذاتيا وجعلوا تقدم وجود الزمان
على عدمه من هذا القبيل وسيجئ ذلك مفصلا هذا ولما كان الزوال
يتبادر منه العدم بعد الوجود حمل عليه اولا وفى هذا الشق
لم يمنع ان عدم الوجوب يستلزم عدم الاتصاف فان القول
بان هذا الجسم مثلا كان متحركا بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة
معدومة ويبقى الجسم متحركا سفسطة ظاهرة البطلان واما ان الجسم
كان من اول الامر اتصف بالحركة المعدومة وان كان ظاهر البطلان
ايضا فليس ظهوره فى تلك المرتبة فلهذا ردد فى الزوال
ومنع الملازمة فى الاول ولم يمنع بطلان التالى ويحتمل ان يكون
بناء كلامه على الغفلة عما هو المفروض من ان الوجوب صفة عينية كالحركة

ولما كان الزوال الخ

من الامور العينية
وظ كلام الشارح حيث قال فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب
لا من الاعتبارية ممنوع لحمل كلام المعترض على التوجيه الثاني فتأمل
قال الشارح والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما
آه حاصله ان الوجوب لازم للواجب باعتبار ثبوته للواجب
لا باعتبار ثبوته في نفسه قوله قد سبق منا ما اذا اعطف
اي في الحاشية المتعلقة بقوله لا يمكن اجراؤه في الامتناع
على ما نقل عنه ولعله ما اشار اليه في ذيل تلك الحاشية من السؤال
والجواب واجراؤه ههنا بان يقال انا لا ندعي ان امكان الملزوم
مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمنع ويستند بعدم المعلول الاول
بالنسبة الى عدم الواجب تعالى شانه عن ذلك بل ان امكان
زوال خصوص صفة الوجوب الذي يجب به الواجب مستلزم
لامكان زوال الواجب والجواب ان هذا ما الى ان يقوم عليه
البرهان قوله ههنا نكتة يمكن الحمل بوجه آخر وهو ان امكان
عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته لا بحسب نفس الامر
وامتناع انفكاك عدم الواجب تعالى عنه انما هو في نفس الامر
لا بالنظر الى ذات المعلول الاول فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم
عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في عدم جواز
تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم في نفس الامر
وبعبارة اخرى امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته
وامتناع انفكاك عدم الواجب تعالى عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب
فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم
وهذا لا يقدح في اللزوم المستند الى غيرها ولعل اللزوم ههنا
مستند الى الواجب بالذات قال الشارح والجواب انه
معدوم لا عدم الا على تقدير ان يكون مراده من العدم المعدوم على المسامحة
المشهورة وعدم الفرق بين الاقتضاء والمقتضي انما يلزم كون المعدوم

نفس مفهوم

نفس مفهوم مقتضي الوجود لا انه يصدق عليه انه مقتضي الوجود والمحذور
انما هو الثاني دون الاول على ان كون الوجوب عبارة عن الاقتضاء
على رأي من يجعل الوجود عين الذات كالمص معناه عدم اقتضاء الغير له
وليس محمولا على ظاهره نعم انما يصح هذا على رأي من يقول بزيادة الوجود
كالاشاعرة ثم لا يخفى انهم لم يقولوا بان الذات مقتضية للوجود الذي
هو امر اعتباري بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني ومن قال
بان الوجود امر اعتباري فالظاهر انه جعل المقتضي هو الذات الموجود
لا الوجود وبما قررنا ظهر ان قول الشارح فضلا عن امر معدوم في الخارج
محل نظر قوله قد مر في تحقيقه كلام اشار الى ما ذكره في الحاشية السابقة
من ان ثبوت شيء لآخر يستدعي ثبوت هذا الآخر في ظرف الاتصاف
دون ذلك الشيء فان قلت قد مر في تلك الحاشية ان ثبوت
صفة لشيء وان لم يقتض ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف
لكنه يقتضي ثبوتها مطلقا واذا لم يكن الوجوب صفة عينية
لم يكن ثبوته الا بحسب اعتبار العقل قلت التحقيق ان ذاته تعالى
ليست واجبة باتصاف بمفهوم الوجوب بل بان ذاته
منشأ انتزاع هذا المفهوم منه ومصداق حمل الواجب عليه
كما ان موجوديته تعالى ليست باتصافه بمفهوم الوجود بل بان ذاته تعالى
منشأ انتزاع مفهوم الوجود عنه هذا واما ما ذكره الشارح فالظاهر
انه مبني على ما اشتهر بين المتأخرين من ان ثبوت شيء لآخر في الخارج
او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف في الخارج او في نفس الامر
ولا يقتضي وجود الصفة فيهما كما صرح به ويمكن تقرير الجواب
عن حجة المخالف بعد تسليم ان ثبوت شيء لآخر يقتضي ثبوت
ذلك الشيء موافقا لما صرح به الشيخ بان اللازم من كلام الشيخ
ان اتصاف شيء بصفة يقتضي وجود تلك الصفة بان الموجودية

بالاتصاف بالوجود وهذا لا ينافي تقدم الاتصاف على وجودها
تقدما ذاتيا ولعل وجودها في المبادي العالية نعم على تقدير ان يكون
الصفة من الامور العينية يكون وجودها اما عين اتصاف الموصوف
بها او متقدما عليها لا يقال لا حاجة الى ذلك لان الصفة التي
يقتضي الاتصاف وجودها في نفسها هي الواجب لا الوجوب
والكلام انما هو في ان الوجوب عدمي ولا يلزم من عدميته عدمية المبدأ المحمول عدمية المحمول
كالاعمى والعمى لانا نقول هذا انما يصح على رأي السيد
السند حيث ذهب الى ان المشتقات هي معان بسيطة
عند التعبير يظهر التركيب وحيث ذهب الى ان مفهوم الموجود
والواجب متحد في الخارج مع الموجود الخارجي واما عند الاستاد
فكما ان العمى ليس موجودا في الخارج فكذا ليس الاعمى موجودا خارجيا
حقيقة انما هو موجود بوجود زيد بالعرض واما مثل مفهوم الواجب
فانه من المعقولات الثانية وهي عنده ما يعرض المعقولات الاولى
في العقل فقط وليست موجودة خارجية اصلا لا بالذات ولا بالعرض
وعلى رأي من يجعل المبدأ داخلا في المشتق وجعل الحمل مطلقا عبارة
عن الاتحاد في الوجود بالذات استشكل في حمل الاعمى حملا خارجيا
وبما قررنا من معنى واجبيته تعالى انه من قبيل موجوديته ومدار الامر
على ان ذاته تعالى مصداق حمل الموجود والواجب عليه تعالى وحاصله
ان ذاته تعالى نائب مناب حصة الوجود وموجوديته تعالى
انما هو بذاته وكذا ذاته نائب مناب حصة الوجوب
وواجبيته انما هو بذاته لا بالحصة كما في سائر صفاته فان ذاته
باعتبار نائب مناب صفة العلم وباعتبار نائب مناب
صفة الارادة وقد مر ذلك التحقيق في كلام الاستاد رحمه
فيندفع ما توهم على قول الشارح وبوجه آخر لو كان الوجوب
موجودا

موجودا لكان ممكنا من ان الوجوب لو كان اعتباريا لكان الصانع
تعالى به متعقلا بعلة وننقل الكلام اليها ويلزم اما توقف الشيء على نفسه
او التسلسل هذا والاصوب ان نقول ويلزم كون الواجب
واجبا بوجوبين وذلك باطل بالضرورة لان من وارد نسبة الوجود
الى الذات لا يتصور تعدده بالضرورة اذ فيما قررنا سيتوجه
ان التسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار فتامل ثم انه لا منافاة
بين ما حققه في تلك الحاشية من ان المصداق لا يتجزى
في ذات الموضوع وما حققه في الحواشي السالفة من ان المصداق
ذات الموضوع لان المراد بذات الموضوع ذات الموضوع
على النحو الخاص والمبدأ والامر المباين وغير ذلك من الاعتبارات
داخلة في خصوصية الموضوع وفي جعل مصداق الحمل في حمل الاعمى
ذات زيد فقط مناقشة ظاهرة لان القوة داخلة في مصداق
حمل الاعمى اذ قد مر ان العمى عبارة عن سلب البصر بالفعل مع وجوده الصانع
بالقوة اللهم الا ان يقال بان الامكان الاستعدادي ليس موجودا
عينيا على ما هو رأيه ومراد الشيخ من الصورة مقابل المادة وهي ههنا
عبارة عن النسبة التي بين بابين والمراد من التاليف المؤلف
واراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية وقوله انها بدون الباء
او مع الباء على اختلاف النسخ بيان وتفسير لتلك النسبة
ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام موافق لما ذهب اليه المتاخرون
حيث قالوا بتعدد النسبة في القضية واراد بالتصديق
تصديق النسبة الايجابية وتاويل كلام من قال بان النسبة
الذهنية واراد بها الاذعان والتصديق على ما صرح به
المحقق الشريف مطابقة النسبة الخارجية على وجه يوافق
ما حققه الاستاد ان يقال اراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج
ظرفا لنفس الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره

ومعنى كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف ان يكون ذات الموضوع
موجودا في الخارج على نحو انتزاع الصفة عنه كما حققه الاستاد
واراد بكون النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية
انها مطابقة لما في القضايا الخارجية او اراد بالخارج نفس الامر
بالمعنى الاعم حتى يكون بيانا لصدق مطلق القضايا وتعيينا لمعيارها
لكن بمعنى ان في الخارجيات مطابقتها للنسبة الخارجية وفي الذهنية
بمطابقتها للنسبة الذهنية اما للنسبة التي في غير هذا الذهن
او هذه النسبة ويكتفى في المطابقة بالتغاير بحسب الاعتبار
وفي الحقيقيات بمطابقتها في نفس الامر مطلقا وان لم يؤل كلامه
بما ذكر وحمل على ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة
في الخارج كان مردودا لما مر من ان الاتصاف ليس موجودا
خارجيا **قوله** فذمر ما يغني بتفصيل من ان امكان الصفة لذاتها
لا يستلزم امكان الموصوف لذاته فان قلت ان الاتصاف العيني
بالصفة العينية اذا كان على نحو يترتب عليه الآثار المطلوبة
ملزوم لوجود الصفة وهو ملزوم لوجود الموصوف وهو
ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول وهو الاتصاف المذكور
متحقق فيلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف
قلت هذا دليل اخر يمكن توجيه المتن به دون الشرح
ثم اعلم ان الظاهر ان الشارح لما جعل الدعوى عدمية مطلق الامتناع
بناء على ما اختاره المصنف رحمه الله لم يحمل الامكان الواقع
في الدليل الذي اورده المصنف على الامكان العام المقيد
بطرف الوجود لانه لا ينافي الامتناع المطلق فلم يكن استثناء
نقيض التالي فحمل على الامكان الخاص ولا خفاء في ملائمة السند المذكور
للمنع لان مطلق الامتناع ينافي الامكان الخاص وقوله وهذا
بناء آه اشارة الى الايراد على الدليل على عدمية الامتناع

سواء كان

التقرير الثاني

سواء كان وروده على التقرير الاول المذكور في المتن او على
ثم حقق ان المراد من الامتناع هو امتناع الوجود فيندفع الايراد
على التقريرين الاوسط والاخير هذا غاية توجيه كلام الشارح
واما الاستاد فحمل الامكان على العام دون الخاص اما اولا
فلاباء قوله فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا عنه لان
تلك الاولوية انما يصح في الامكان العام دون الخاص
كما لا يخفى واما ثانيا فلان دعوى كون امكان الصفة امكانا
خاصا مستلزما لامكان الموصوف امكانا خاصا ممنوعة
فان الصفات الزائدة على مذهب الاشاعرة ممكنة لذاتها
مع ان موصوفها هو الواجب بالذات وبعد حمل الامكان
على العام لا بد من حمل الامتناع على امتناع العدم ويرد ما اورده
فصار خلاصة البحث ان التقرير الاول لا يمكن حمله على ما اختاره
المصنف من ان المراد عدمية الامتناع المطلق فلهذا خص
كلمة هذا في كلام الشارح بالاشارة الى الايراد على التقرير الثالث
كما اشار اليه في الحاشية العالية حيث قال فلا يتم الا بدفع
اذ ليس في هذا التقرير ما يابى عن الحمل على ما اختاره المصنف
هذا ومن تضاعيف البحث يعلم ان في كلام المصنف رحمه الله
اضطرابا لان الدليل الاول كما صرح به الشارح هناك مبني على ان الامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمدعى
عدميته وهذا الدليل على تقريره المشتمل على حديث الامكان مبني
على خلافه لانه مبني على ان المراد من الامكان العام لا الخاص لما مر
من الوجه الاخير امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد
بطرف الوجود **قال الشارح** وبوجه اخصر لو كان الامتناع ثبوتيا
فيكون لان المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا
بالفعل في الحادث بل كونه من شانه الوجود العيني فالملازمة

منه الوجهين الاخيرين دون الاول اذ ... لا يكون المراد منه امتناع العدم لانه يخصص بغير ... الامتناع

ممنوعة وان اريد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاول
وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف
لم يكن هذا الوجه اخص من الاول اصلا بل هذا دليل برأسه اللهم
الا ان يتمسك في الاول بتلك المقدمة قال الشارح واحتج المخالف
بانه لو كان عدميا لم يكن فرق لا يخفى ان الملازمة التي منعها المصنف
غير الملازمة المذكورة في تقرير الدليل وانما هي عكس نقيض لها
فالمصنف منع اللازم واراد به منع الملزوم وفيه تكلف لا يخفى
وربما يتوهم انه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي وليس بشيء
لان تفريع نقيض المقدم هو الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة
ونقيض التالي ولا شك في ان النتيجة لازمة للمقدمتين فمنع التفريع
منع لاستلزام الملزوم للازم هذا مع انه يمكن تقرير الدليل على وجه
ينطبق عليه كلام المصنف من غير كلفة بان يقال لو كان بين الامكان
ونفيه فرق لكان الامكان ثبوتيا والمقدم حق والتالي مثله فلا يخفى
انه في هذا التقرير يكون المراد من المنفي المنفي فرضا لا المنفي بحسب
نفس الامر كما في تقرير الشارح لكن الفائدة التي ذكرها لا تجري ههنا
والمراد من نفي الامكان اما نفيه في نفسه او نفيه من غيره كما يشعر به
التقرير الذي نقله بقوله قيل ويمكن ان يقرر آه ثم لا يخفى ان هذا الدليل
على اختلاف التقريرات منقوض بسائر المفهومات الاعتبارية
والعدمية كالوجود والعمى قوله انت تعلم ان الملازمة التي
ادعاها آه ايراد آخر على صاحب القيل بعد كلام المصنف عنه
حجة وايراد الشارح ان كلام المصنف بعيد عنه جوابا وتوضيحه
ان المصنف اشار الى الاستدلال والجواب عنه
وكلام المصنف لا يوافق تقرير الاستدلال ولا نفس الجواب
اللذين ذكرهما صاحب القيل قال المصنف ومعروضهما بالغير
منهما ممكن اراد بهما بالغير الوجوب والامتناع السابقين

بقرينة ذكرهما

بقرينة ذكرهما سابقا حيث قال وقد يوصف الاولان باعتبار الغير
والقسمة مانعة الجمع بينهما اذ لا شك ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب
والامتناع السابقين ولا يتناول الوجوب اللاحق زمانا بالممتنع
بالذات والامتناع اللاحق اذ لا يجوز الخلو عن اللاحقين
فان الواجب بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع
بالذات يعرضه الامتناع اللاحق لما سيجيء ان لا يخلو عن الضرورة بشرط المحمول
التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع اللاحقين قضية فعلية
فلا يرد ان الوجوب والامتناع اللاحقين بالغير ومعروضهما
قد يكون واجبا بالذات وممتنعا بالذات قال الشارح رحمه الله
على معلول ينتهي هو وجود ذلك الواجب وفي بعض النسخ
وجوب ذلك الواجب اراد بتوارد العلتين ما يتناول
التوارد الحقيقي وما في قوته ليصح على رأي الحكماء القائلين
بعينية الوجود والوجوب ومن يحذو حذوهم كالمصنف رحمه الله
قال الشارح والا يلزم الانقلاب آه اما على تقدير كونه واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات فظ وفيه تسامح من وجهين
الاول ان اللازم ح هو اجتماع المتنافيين لا الانقلاب
الثاني ان ما سبق امتناعه هو الانقلاب الذاتي والاظهر
ان يقال مراده من قوله ما تقدم في القسمة امتناع الجمع والانقلاب
مع انه يلزم على تقدير كون الممكن بالغير واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات الجمع وعلى تقدير كونه ممكنا بالذات الانقلاب
قوله ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا يعني امتناع انفكاك الامكان
حين كان مستندا الى الواجب بالذات وان لم يكن ممكنا
بالنظر الى الواجب بالذات لكنه ممكن بالنظر الى ذات الممكن
مع ان ذلك بط لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر
الى الذات ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان زوال

الامتناع صح

ذلك الغير وان لم يكن ممكن نظرا الى ذاته لكن لا شك انه مما يمكن
نظرا الى ذات الممكن اذ ذات الممكن ليس علة للواجب وقد مر ذلك
في النكتة المذكورة في كلامه واذا امكن زوال الغير نظرا الى ذاته
امكن زوال ما بالذات نظرا الى الذات هف وم د على المقام
شئ آخر وهو ان زوال ما بالذات بزوال الغير لا يلزم انما يلزم ذلك
اذا لم يكن مستندا الى الذات ايضا فزوال الغير يبقى ببقاء الذات
اذ الكلام على فرض انه مستند الى الذات ايضا والقول بانه يلزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول ح لا يضر هذا الكلام اذ بناء
الدليل على فرض كون ذلك الامكان مستندا الى الذات والغير معا
واراد انه يلزم منه زوال ما بالذات على تقدير زوال الغير
والمورد يقول على هذا الفرض وهو كونه مستندا الى الذات والغير معا
لا يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات ايضا فيبقى
ببقائها والقول بان استناده اليهما معا مح لا ينفع في دفع منع
استلزامه للمحذور الذي ادعى المستدل لزومه منه اذ فساد المقدم
لا يقدح في عدم استلزامه للمحذور اه نعم هذا دليل على حقية ما قرره
المحقق الشريف قدس سره وانت خبير بان هذا الايراد لا يرد
على ما ذكره لان بناء كلامه على ما شاء للمستدل والمستدل
غفل عن هذه الدقيقة فتامل تعرف **قوله** نظرا الى انه يكفي
في اثبات الدعوى ليس المراد انه يكفي مطلقا بل انه لا حاجة فيه
الى الاستعانة بلزوم الانقلاب وقد عرفت حال هذه الاستعانة
من انها مشتملة على المسامحة المذكورة ويحتاج فيها لدفع ما اورده
الشارح رحمه الله بقوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير
واجبا الى التدقيق الذي ذكره الاستاد ومن التزام تقدير مقدمة
هي ان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات بعد اخرى
لا يتصور فيه تعدد اصلا ولهذا قال بدون الاستعانة بلزوم

الانقلاب

الانقلاب هذا بل لا يبعد ان يقال على تقدير الاستعانة بلزوم الانقلاب
يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد اذ على تقدير استناده الى الذات
ايضا لا يزول بزوال الغير لبقائه ببقاء الذات فلا بد من القول
بانه لا يجوز استناده الى الذات ح والا لزم التوارد ولكن ح
يتوجه ما اشرنا اليه بان يقال اذا لم يستند الى الذات ح فكيف
يلزم زوال ما بالذات بسبب الغير ويمكن ان يجعل قوله بتطويل
بلا طائل اشارة اليه كما ان التكلف اشارة الى ما ذكر سابقا ورد
على قوله مع ان الاولى هو اللائق بسياق كلامه ان اختيار الصواب
بناء على اعتقاد ورود ايراده ثم لا يخفى ان ما كتبه الشارح في الحاشية
لاعتذار ذكر لو سلم في حيز قيل غير مسموع لان ما ذكره يدل على انه
تحقق ههنا قرينة لفهم المراد ولا يدل على ما يندفع به الايراد لان الايراد
بالمنقول ليس من كلام من نقل عنه باق غير مندفع والربط الذي
تطلبه يحصل بدون الالتزام ورود هذا الايراد بان يقول ولو سلم
قيل آه **قوله** لا يقال انتفاء الغير بشرط هذا منع لقوله فلا يزال
للغير مدخل في امكانه بان اللازم مما ذكر وهو ان امكانه مستند
الى الذات بشرط انتفاء الغير ان يكون ذلك الانتفاء
شرطا لاستناد الامكان الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط
لنفس الامكان وكيف يكون كذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء
ونقيضه الى نفس الامكان على السواء فلا يتوقف على ذلك الانتفاء
ولا على نقيضه ايضا وذكر نقيضه للاستطراد وبيان للواقع
اذ يلزم مما ذكره اذ ما ذكره كما يدل على عدم مدخلية الانتفاء يدل
على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود الغير فقوله فلا يتوقف
على شئ منهما تفريع للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة على السند
الا انه مشتمل على امر زائد يلزم مما ذكره في السند وقوله لانا نقول
ابطال لهذا المتفرع المشتمل على تلك الزيادة بوجهين حتى يلزم

اثبات المقدمة الممنوعة الوجه الاول انه لو صح ماذكرت من انه
ليس للغير مدخل اصلا فى علية نفس الامكان كان الذات مطلقا
علة تامة للامكان اى من دون مدخلية الغير مطلقا لا فى نفس الامكان
ولا فى علية الذات ولا فى استقلال الذات فى العلية وذلك
لانه لو توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه ضرورة توقف
المعلول على العلية المتوقف عليه ح هف لان المفروض
مدخلية انتفاء الغير فى علية الذات وهذا الوجه لا يتوقف
على اخذ الزيادة المذكورة الثانى انه لو لم يكن للغير مدخل اصلا
لا وجودا ولا عدما لم يكن ممكنا للغير وقد فرضناه كذلك
هف ولا يخفى ان هذا الوجه مما يحتاج فى صحته الى اخذ الزيادة
المذكورة اذ بمجرد عدم مدخلية انتفاء الغير لا يلزم ان لا يكون ممكنا
بالغير لجواز ان يكون امكانه بالغير لاجل مدخلية الغير وجودا فيه
ثم قال ومن ههنا اى مما ذكر فى مقام السؤال والجواب يلوح ان ما قيل
فى الاعدام اى اعدام اجزاء المركب وهو ان كل واحد علة مستقلة
لعدم المركب بشرط السبق على سائر الاعدام ليس حقا لان
عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شئ منها بخصوصياتها فلم يكن شئ منها علة لان العلة
ما يتوقف عليه الشئ بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله
لان عدم المركب انما يتوقف عليه وهذا مبنى على ما سنحققه
فى بحث العلة والمعلول من ان ما لم يتوقف عليه الشئ بمعنى ان يمتنع
وجوده بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية وان التوقف
بالمعنى المصحح للفاء لازمه مساو لهذا المعنى ولا يخفى عليك
ان من التحقيق الذى ذكره فى الاعدام نظر حل ماذكره من السند
كان اللازم منه عدم مدخلية خصوص وجود الغير وانتفائه
لا عدم مدخلية الغير مطلقا اذ القدر المشترك يكون مغاير الذات

ولابد منه

مجموع الذات

ولابد منه بل نقول العلة للامكان ح هو القدر المشترك بين
وانتفاء الغير ووجود الغير وهو غير الذات تأمل بقى ههنا شئ
وهو ان عدم الاجزاء بالنسبة الى عدم المركب اذا كان علة
كان علة فاعلية لانه مستقل بالعلية وغير الفاعل لا يكون كذلك
على ما سيجئ فيلزم القول بان الفاعل الواحد بالعدد اى الواحد الشخصى
غير واحد بالعدد وسيجئ فى بحث العلة والمعلول انه باطل ولعل الاستاد
اختار ذلك بناء على منعه ان عدم المركب واحد شخصى
لكن سيجئ سقوط هذا المنع فالاولى ان يقال فرق بين فاعلية العدم
وفاعلية الوجود ففى فاعلية الوجود وان لم يتصور كون الفاعل
الواحد بالعدد ليس واحدا بالعدد بناء على ان العقل ينقبض
عن تجويز كون مرتبة المعلول فى التحصل فوق مرتبة العلة لكن ربما
يجوز ذلك فى فاعلية العدم على ما اشار اليه المحقق الشريف
فى بعض تعليقاته والسر فيه ان فاعلية العدم يرجع الى نفى
فاعلية الوجود فليس ههنا علية وتاثير وجودى حتى ينقبض العقل
عن ذلك بناء على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة فى التحصل
فتأمل **قوله** فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب
لا يقال الصواب ان يقول لا يلزم التوارد اذ الكلام فيه
لان هذا فى مقابل قوله واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما ومعناه انه
على تقدير ان يكون الامكان معلولا للغير لا يلزم ان يخرج الممكن
بالذات عن كونه ممكنا ذاتيا حتى يدخل فى الواجب الذاتى او الممتنع
الذاتى ويرجع الى القسمين الاولين ويلزم محذورهما
وهو الانقلاب **قوله** ويمكن اثباته اى اثبات ان الذات
علة مستقلة لسلب المذكور فيندفع الاحتمالات الثلث
المذكورة فى مقام السند بانه لو كان معلولا لغيره لكان هو

بحسب ذاته جائز ان يكون ممكنا وان يكون واجبا آه اى جوازا خاصا
وبيان ان امكان كون الشئ واجبا لذاته اى امكانا خاصا مشتمل
على التناقض ان هذا الامكان مركب من امكانين عامين احدهما
امكان كونه واجبا بالامكان العام وهذا الامكان مستلزم للوجوب
لانه اذا كان شئ ما يمكن ويصح كونه واجبا بذاته فيجب كونه واجبا
بذاته وهذا الوجوب نقيض للامكان العام الاخر وهو ظاهر ●
فان قلت كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته فى نفس الامر
وجب ان يكون واجبا لذاته لا ان كل ما يمكن ان يكون واجبا
لذاته نظرا الى ذاته وجب ان يكون واجبا لذاته لان
هذا الامكان يرجع الى عدم اباء الذات عنه قلت كل ذات
غير ذاته تعالى يابى عن كونه واجبا لذاته ثم ههنا بحث لان الاول انا لا نسلم
انه اذا لم يكن الذات علة للامكان يجوز اتصافها بنقيضه نظرا
الى ذاته حتى يلزم على تقدير كون الامكان معلولا لغير الذات
ان يكون تلك الذات يجوز اتصافها بالامكان وبالوجوب
وبالامتناع المتنافيين للامكان اذ يجوز اباء الذات عن الاتصاف
بنقيض صفة لم يكن الذات علة لها فان الذات الماخوذة
بصفة يابى عن الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اى الذات
الماخوذة بتلك الصفة ليست علة للصفة الماخوذة معها الثانى
انا لو سلمنا ان كل ذات لم تكن علة لصفة امكن اتصافه بنقيضه
نظرا الى ذاته لكن لا نسلم انه يجوز اتصافه بملزوم نقيضه نظرا
الى الذات فلعل الذات يابى عن الاتصاف بخصوص الوجوب
او الامتناع ولا يابى عن الاتصاف بسلب الامكان
المستلزم لكل منهما ولا يخفى ما فى البحثين من التعسف والغبار
والحق ان الدعوى ظهر من امثال هذه المذكورات قوله وايضا
يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا لذاته حاله انه

لما كان

لما كان امكانه بتاثير الغير فيه فعلى تقدير عدم تاثير الغير فيه يكون اما واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته فعدم تاثير الغير فيه ايكون علة لكونه واجبا
لذاته لكن لا يمكن كون مفهوم من المفهومات علة لكون الشئ واجبا
لذاته وان كان هذا المفهوم مستحيلا وفيه نظر اذ على تقدير عدم
تاثير الغير لم لا يجوز ان يكون ممكنا ذاتيا وح يكون امكانه مستندا
الى الذات بناء على انه كان مستندا الى الذات بشرط انتفاء الغير
او الى الغير على تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند الى الذات
ولم يزل والجواب ان للغير مدخلا ح على اى حال اما وجودا او عدما
فعلى تقدير تاثير الغير ومدخليته فيه اصلا لا وجودا ولا عدما
يلزم زوال الامكان بالضرورة نعم يمكن ان يقال عدم تاثير الغير
فيه لا يجوز ان يكون محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر
وهو بقاء الامكان مع زوال علته مطلقا ولو سلم زوال الامكان
فصيرورته واجبا لذاته او ممتنعا لذاته غير مسلم اذ عدم تاثير الغير
لما كان محالا جاز ان يستلزم خلو المفهوم عن الثلث وامتناع
خلو كل مفهوم عن الثلث نظرا الى ذاته انما يثبت بعد اثبات
كون الامكان مقتضى الذات ولا يقتضيه الغير اذ لو فرض للغير ظ
ان الثلث مقتضى الغير او الامكان مقتضى الغير والاخران
مقتضى الذات فاذا لم يقتض الذات شيئا من الوجوب
والامتناع وكان امكانه بسبب الغير فبالنظر الى ذات الممكن
جاز خلوه عن الثلث والمعنى ان ذات الممكن لا يابى عنه
وان كان الخلو عنها محالا لا نظرا الى ذوات تلك المفهومات
وذلك لما ذكرنا ان هذا الذات لا يقتضى على ما فرضنا
شيئا من الثلث وقد مر فى الدليل الاول الذى ذكره رحمه الله
ما يدل على ان كل امر لا يقتضى شيئا يجوز خلوه عنه نظرا
الى ذاته ولو سلم فاللازم مما ذكر ان يكون الواجبة مثلا

لازمة لعدم تاثير الغير فيه ولا يلزم من كون الشئ لازما الامران يكون
هذا الامر علة لذلك فتامل والغرض من ابداء هذه الوجوه
من الايراد وان كان بعضها بعيدا عن الطباع تشحيذ
للاذهان الوقادة وتدقيق للانظار النفاذة وبوجه آخر
عدم تاثير الغير فيه وان كان ممتنعا في نفسه لكنه ممكن نظرا
الى ذات الممكن اوعلى تقدير عدم تاثير الغير فيه يلزم الانقلاب
فيلزم امكان الانقلاب نظرا الى ذات الممكن لكن الانقلاب
ممتنع لذاته وفيه نظر لان الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي مثلا انما يكون ممتنعا لذاته اى نظرا
الى ذات الممكن ان لو كان ذات الممكن مقتضيا تاما لهذا الامكان
ولم يثبت كعدم بل على الكلام الآتي فيه قوله فان الممكن الماخوذ
مع وجود العلة آه فيه بحث لانه اذا كان الممكن الماخوذ
مع وجود العلة واجبا لمعروض الوجوب الغيري هو الذات مع وجود العلة
اذا كان القيد داخلا او الاضافة اذا لم يكن القيد داخلا وعلى التقديرين
يختلف معروض الامكان الذاتي والوجوب الغيري ولهذا قيل
في الفرق بين المشروطتين لان في المشروطة بشرط الوصف يكون
معروض الضرورة مجموع الذات مع الوصف والجواب
ان الواجب بالغير كان موجودا وظ ان مجموع الذات مع وجود العلة
او مع النسبة ليست الموجودة هٰهنا بل التحقيق ان معروض الوجوب
هو الذات من حيث هي واوجود العلة شرط له وكذا الكلام في المشروطة
بشرط الوصف فيكون المحمول كتحرك الاصابع ضروريا للذات الكاتب
من حيث هي لكن بوصف الكتابة بشرط لضرورة ثبوت التحرك للذات
لانه جزء للموصوف بوصف التحرك قوله والشارح اهمل الضرورة
وفسر الوجوب بالغير اه لم يهمل الشارح معنى الضرورة بل فسر الوجوب
الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو المشهور

فانهم

فانهم فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري
باقتضاء الغير له وفسروا الامتناع الذي هو عبارة عن ضرورة العدم
بالاقتضاء للعدم وفسروا الامكان الذي هو عبارة عن سلب الضرورة
بسلب الاقتضاء للوجود والعدم ثم قاس الامكان الغيري
على الوجوب والامتناع الغيري فقاس المقابل على المقابل لا قياس المثل
على المثل حتى يكون القيد المعتبر في الوجوب والامتناع الغيري ايجابا
وهو العلية والاقتضاء معتبرا في الامكان الغيري كذلك كما زعمه
فتفسير الامكان الغيري بعدم اقتضاء الغير الوجود والعدم والحاصل
ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير الضرورة بالاقتضاء
كلاهما شايع متعارف بينهم وقد تقدم مرارا ويلزم منهما ان يكون
معنى الامكان مطلقا بسلب الاقتضاء المذكور وكونه ذاتية
باعتبار ان الذات لا يقتضيهما كما اعترف به فيكون غيرية باعتبار
ان الغير لا يقتضيهما ويؤيد ما قرره الشارح ان المحقق الشريف صرح
في حاشية المطالع بان تمايز الاعدام وانقسامها انما هو باعتبار
تمايز الملكات وانقسامها فانقسام الامكان الى الذاتي
والغيري ينبغي ان يكون باعتبار انقسام الضرورة التي هي عبارة
عن الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري فينبغي ان يكون
الامكان بالغير عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيري
فيرجع الى ما ذكره الشارح هذا والتحقيق ان الامكان مطلقا
عبارة عن سلب الضرورة والضرورة التي هي متعلقة السلب
لا تخلو اما ان يؤخذ مطلقا غير مخصصة بالذاتية فح لا يتحقق الامكان
اصلا لا ذاتيا ولا غيريا وهذا خلف لتحقق الامكان الذاتي اتفاقا
والاستاد اخذ الضرورة هكذا واذا حكم بانه يصير الممكن ح
ممتنع الطرفين لان الشئ ما لم يجب لم يقع وجودا كان او عدما
والحق خلافه كما عرفت بل الحق ان تخصص الضرورة المذكورة

اثر امكانه

بالذاتية ويكون ذاتيته وغيريته باعتبار اقتضاء الذات او الغير
سلب تلك الضرورة وح يظهر الفرق بين الذاتي والغيري
في الامكان بان الاول متحقق والثاني غير متحقق على ما هو فسر الامكان
بالتفسير المشهور الذي هو عبارة عن سلب الضرورة مقابلا
للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان مراد القوم
من الامكان هذا المعنى الآن رعاية للموافقة والمناسبة
مع الوجوب والامتناع الغيرية على ما ذكرنا وقررنا لم يفعلوا لانهم
لما فسروا الامكان مطلقا بسلب الضرورة الذاتية وجعلوا ذاتيته
باعتبار اقتضاء الذات هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيريته
باعتبار اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا شك ان للوجوب
الغيري نقيضا ونقيض الوجوب هو الامكان ولا شك
في ان نقيضه هو سلب الوجوب الغيري فيلزم ان يكون ذلك الامكان
سلب الوجود الغيري ولا شك في انه ليس امكانا بالذات
فلابد ان يكون امكانا بالغير قلت الكلام في اصطلاح المتكلمين
ومنهم المصنف في الامكان الغيري الذي نفوه ولا يقول
احد بانه لم يتحقق الامكان الذي هو سلب الوجوب الغيري
قوله فيه بحث لانه قد صرح آه هذه الحاشية ينبغي ان يكتب
على قول المصنف رحمه الله فيما بعد يلحقه وجوب آخر لا يخلو
عن قضية فعلية واما ما ذكره هنا فالظاهر منه اختصاصه
بالامكان هذا او قد عرفت وجه تخصيصها بالغير بالسابق حيث حكم باستلزامه
الامكان واما تخصيصها بالغير بالسابق مطلقا فخطأ لانه يخالف لتصريح المص
هنا فلو قال والثاني صواب لكان اظهر قال الشارح فان الامكان
نسبة بين الماهية فيه مسامحة اذ الامكان نسبة بين الماهية والوجود
ايجابا وسلبا لا انه نسبة بين الماهية والوجود والعدم اذ الامكان الخاص
مركب من امكانين عامين موجبا وسالبا لا موجبا محصلا او معدولا

وكانه

وكانه مبني على ما مر ان المصنف اعتبر الجهات في الوجود والعدم لا في الوجود
فقط وكذا الشارح في قوله اما اذا اخذت الماهية مع الوجود
آه لانه مشعر بان معروض الوجوب هو الماهية المقيدة بالوجود
على ان يكون التقييد داخلا سواء كان القيد ايضا داخلا او خارجا
وليس هو المراد على ما عرفت كيف والماهية المأخوذة من حيث
هو كذلك كانت اعتبارية فكيف يتصف بالوجود الخارجي وقس
عليه الامتناع بل المراد ان الوجوب كالامكان عارض للماهية
من حيث هي حتى كان معروض الوجوب هو معروض الامكان بذاته
الا ان عروض الوجوب مشروط بوجود العلة او وجوده دون عروض الامكان
فانه غير مشروط لما مر قال المصنف وكل ممكن العروض ممكن ذاتي
اراد بالعروض الحلول مطلقا سواء كان حلول الاعراض في الموضوعات
او حلول الصور في المواد واراد بالامكان الاول الامكان العام
ليتناول اللوازم كالحرارة للنار من غير كلفة هذا ظاهر عبارة المص
ولا يرد عليه شيء اصلا واما ما ذكره الشارح ففيه مناقشات اما اولا
فلما وقع في بعض النسخ بعد قوله والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود
لشيء آخر قوله سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور
في موادها او لا فح لا يلائمه قوله ولو كان واجب الوجود في ذاته
لما امكن حلوله في غيره واما ثانيا فلان النوعية غير لازمة مما ذكر
من الاستدلال وغير لازم من عبارة المصنف اصلا بل اللازم
منه ليس الا مجرد الاستلزام كما لا يخفى واما ثالثا فلانه يرد على المص
على هذا النقض بالواجب تعالى ايضا اذ لا شك ان الواجب تعالى
محمول على المفهومات العامة الخاصة الصادقة عليه لان عكس القضية
الموجبة الصادقة صادقة قطعا بناء على ان الحمل الايجابي عبارة
عن الاتحاد في الوجود واتحاد شيء مع شيء في الوجود في قوة اتحاد الآخر
معه فيه قوله وكذا المحل الآخر والمركب من الحال وذلك المحل فيه

ان ما فرض انه محل آخر بحسب الواقع في تلك المجردات لعله يمكن له
ان يكون حالا في مجرد آخر نعم لقطع التسلسل لا بد ان ينتهي الى محل لا يكون
له محل بالفعل واما انتهائه الى محل لا يمكن حلوله في مجرد آخر فغير ثابت
تأمل قال المصنف اذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
ذكر الوجود بناء على ان الاحتياج الى العلة انما هو للوجود والعدم
واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة
فالظاهر انها لا تحتاج الى العلة وسيجيء في هذا كلام في الحاشية واما تخصيص الوجود
فلان بعضهم نفوا الاحتياج من جانب العدم هذا ويمكن ان يقال
الغرض من اثبات الاحتياج الى العلة اثبات الاحتياج في زمان البقاء
في الوجود حتى يلزم الاحتياج الى الصانع دائما على ما يجيء ويمكن ايضا
ان يوجه التخصيص بان علية العدم ليس حقيقية اذ ليس لعدم العلة
تأثير وعليته بل تأثيره وعليته عبارة عن عدم التأثير في الوجود هذا
والظاهر من عبارة الشارح ان المذهب الرابع ان علة الافتقار
هي الامكان والحدوث شرط وح يتحقق ههنا احتمال آخر وهو
ان يكون العلة هي الحدوث بشرط الامكان والمراد بالعلة
هي الفاعلية ثم الدليل الذي ذكره مبني على ان حقيقة الامكان
هي التساوي لا عدم الاقتضاء للوجود والعدم لكن الحاصل
من التقسيم هو الثاني والاول اثبت بالدليل اي دليل نفي الاولوية
الذاتية ثم كون الاوسط ملزوما للاكبر مما لم يشترطه احد والا
لزم ان يكون كبرى الشكل الاول ضرورية دائما ولم يقل به احد
وكلية الكبرى لا يدل على هذا كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر
للاوسط شموله لجميع افراد الاوسط ولو بالامكان
والكلام بعد لا يخلو عن خدشة لعدم تناول الكبرى السالبة
والاولى ان يقال بيانه هذا المخصوص بما نحن فيه والمدعى
فيما نحن فيه موجبة ضرورية قال الشارح لا يقال تقريره على ما

يقتضي

يقتضي سوق كلامه انه ايراد على دفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في الاستدلال
من احد المعلولين على الآخر العلم بصدورهما عن علة واحدة اي العلم
بتحقق العلة كان استدلالا بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين
على الآخر هف ويحتمل ان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر
استدلال شايع متعارف بينهم ويلزم بمقتضى هذا الاشتراط
ان لا يتحقق هذا النوع من الاستدلال بل يرجع الى احد النوعين
الآخرين والجواب عنه انه على تقدير تسليم انه يلزم من الاشتراط المذكور
وساطة العلم بتحقق العلة لم يلزم عدم تحقق هذا النوع من الاستدلال
بيان ذلك ان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر •
بان يثبت الاوسط الذي هو معلول لعلة للاصغر ويثبت الاكبر الذي
هو معلول آخر لها حتى يلزم ثبوت الاكبر للاصغر واللازم مما ذكر
ان يكون الكبرى فيما نحن فيه نظرية تحتاج الى برهان لمي من العلة
على المعلول وذلك لا يقدح في كون اصل الاستدلال •
استدلالا من احد المعلولين على الآخر هذا ولكن في توجيه
عبارة الشارح وتطبيقه عليه او على جواب آخر تعسف ظاهر
وتقرير آخر له ان يكون هذا ابطالا آخر للاحتمال الثالث
وحاصله انه لا يمكن ان يكون هذا الاستدلال استدلالا
من احد المعلولين على الآخر كيف وهذا النوع من الاستدلال
ليس استدلالا استقلاليا بل يرجع الى الاستدلال بالعلة
على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي هذا الاستدلال
كيف وهم صرحوا بان لزوم بعض المعلولات لعللها بين
ولزوم بعضها لها اخفى لا يمكن اكتسابه الا من البعض الاولى
فالاستدلال باحد المعلولين على الآخر متحقق مصرح به في كلامهم
فلا يمكن نفيه بالكلية نعم ما نحن فيه ليس من هذا القبيل
كما قررنا في الجواب الحق عنه فان قلت ما ذكرت كما يبطل الجواب الحق

ايضاً قلت لا لان العلم بصدورهما عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة
وجعلها وسطاً في التصديق تأمل لكن يتوجه على هذا التقرير للكتوا أن
انه ينبغي ان يكون موضعه بعد تمام الجواب الحق والامر فيه
هين وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الاستاد من تبديل اللزوم بالاستلزام
غير صواب اما اولا فلان كلام الشارح ليس في الاستدلال
من احد المعلولين على الآخر بجعل العلة واسطة بل جعل العلة
اصغر وغرضه ايراد استدلال من كلامهم يكون من هذا القبيل
حتى لا يلزم بطلان هذا النوع واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم
ان كلام الشارح في بيان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر
بجعل العلة واسطة فكما انه لا بد ههنا من كون احد المعلولين
مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كذلك وجب كون احدهما
لازما لها وهو الذي جعل اكبر بل الثاني اظهر لان اشتراط اللزوم
ههنا لاجل النتيجة ضرورية ولزوم الكبرى دخيل فيه دون الصغرى
وما وقع في اكثر النسخ لان الاستدلال بالمعلول على العلة فلا يخفى
ما فيه من المسامحة والنسخة الاخرى لان الاستدلال باحد المعلولين
على الآخر بواسطة العلة وهذا اصح وقوله من غير ضميمة العلم
بتحقق العلة ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول فيصح الاستدلال
بذلك البعض على العلة المعينة قال الشارح فلا استلزام العلم
بالامكان وحده العلم بالافتقار اي لا استلزام العلم بالحدوث
العلم بالافتقار اصلا لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا قال الشارح
والحكم بان احد المتساويين لا يترجح آه لا يخفى ان اللازم
منه دعوى البداهة في استلزام التساوي الذي هو حقيقة الامكان
للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام في عليته له ولو ادعى
البداهة في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين التساوي
والافتقار فمع عدم دلالة العبارة عليه وعدم مساعدة

ظ لازما

قوله

قوله ولذلك ترى كما آه يكون دعوى البداهة في اصل المدعى
وليس اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان تنفر البهايم عن صوت يحتمل
احتمالا ظاهرا انه من جهة انه لم يكن هناك صوت فوجد
وهو معنى الحدوث وما ذكره الاستاد في الحاشية من توطية التأبيد
لفعل البهايم فليس بصحيح كيف والبهايم كيف يقدرون
على تأليف قياس يشترط فيه كلية الكبرى بل الظاهر ان هذا العلم
انما يحصل لها بطريق العادة كما في تنبيهها عند سماع اسامي لها
فانها ليست عالمة باوضاع تلك الاسامي لها بل لما نطق
بها عقيب هذا الصوت وتكرر ذلك تنبهت لما يعطف به
عند استماع ما يقارنه قال المصنف وقد يتصور وجود الحادث
ولا نطلبها اي لا نطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فهذا الدليل ينفي جميع المذاهب للمتكلمين
كما صرح به الشارح الاصفهاني ولا يرد عليه ما اورده المحشي الجلبي
وتلقاه السيد قدس سره بالقبول وظ كلام الشارح الجديد
نقيضه قال الشارح بمراتب اربعة على التقدير آه وهذا بناء
على اعتبار الترتيب بين ذوات تلك العلل ولو اعتبر وصف العلية
ففي صورة الشرطية والعينية تصير المراتب خمسا وفي صورة الجزئية
تصير ستا كما يظهر بالتأمل قوله الظاهر ان يقول لو فرض
قد يقال كما تقرر ان علة الافتقار منحصر في الامكان والحدوث
فاذا لم يكن العلة امكانا فثبت انه حدوث ويقال ايضا
لعل هذا معارضة بالنسبة الى دليل ان الامكان علة الافتقار
وقد يقال ايضا اراد بالمعارضة المعارضة اللغوية ومثل
هذا وقع في كلام المصنف في شرح الاشارات قوله
ولو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا
آه فيه بحث لانه سيجيء في الشرح ان من يقول بان علة الحاجة

هي الحدوث قال بان الممكن حين البقاء لا يحتاج الى المؤثر لعدم علة الحاجة
وهي الحدوث ولو كان المراد من الحدوث هذا المعنى فلا يخفى انه
متحقق حين البقاء فهذا التوجيه لا يصلح توجيها لكلامهم هذا
لكن كلام الشيخ في الاشارات يؤيد ما ذكره رحمه الله وصرح به الشارح
في شرحه حيث قال ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول
مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله
هذا كلام المصنف في شرحه ولا يخفى ان المسبوقية بالعدم انما يكون
حال البقاء اذا اخذت على وجه اخذه رحمه الله فتأمل وقوله لكان
حادثا ينبغي ان يقول بدله لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في
عبارة المحقق الشريف وفي قوله لان هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود
مسامحة بل ينبغي ان يقول عن الايجاد لان المستدل بنى كلامه عليه
ولم يجزم بتأخره عن الوجود الا ان يقال هذا بناء على ما اشار اليه
في الحاشية السابقة من ان الحدوث كيفية النسبة الفعلية
فيتأخر عن ثبوت الوجود للماهية ضرورة تأخر كيفية النسبة
عن النسبة قوله فيندفع هذا التوهم رأسا لان مثل هذا
ذايع شايع عندهم كالكاتب بالقوة اذ لا يتوهم احد انه اصطلاح
في الكاتب غير المشهور ويرد عليه انه ان اريد بالقوة مقابل الفعل
فيلزم عدم الافتقار حين الحدوث ولم يقل به احد لانهم اتفقوا
على تحقق الاحتياج حين الحدوث وانما اختلفوا في تحقق الاحتياج
حين البقاء وان اريد بالقوة الامكان الذاتي فيلزم تحققه
حين البقاء وقد عرفت انهم ليسوا قائلين به قال الشارح
حتى يجوز ان يوجد فيمكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره
لهم ههنا مطلبان احدهما ان الذات لا يكون منشأ للاولوية

والمراد

والمراد انها لم يكن كافية فيها والثاني ان تلك الاولوية لا يكفي
في وقوع احد الطرفين والمراد بالرجحان بحسب نفس الامر بالنظر
الى الذات فقط اذ مجرد هذا الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين
بديهة فظهر انه لا يجوز ان يجتمع الرجحانان فيعتبر بان رجحان الطرف
المرجوح رجحانا واقعيا بزوال رجحان الطرف الراجح فيجوز زوال
ما بالذات اي بالنظر الى الذات يعني ان الذات لا يأبى
عن زواله هف لان المقتضي لا بد ان يأبى عن زوال المقتضى
اذا كان تاما كما هو المفروض ثم سيد السند اخذ الاولوية الذاتية
بوجه آخر وهو انه كما ان الواجب موجود لانه واجب من غير
ان يكون الذات علة للوجوب والوجوب علة للوجود لا ان يكون
الذات علة للوجود كما هو رأي المحققين كذلك يقول الخصم
الممكن موجود لان الوجود اولى واليق بالنسبة اليه من العدم
في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء فلا يبطل
هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية
بحسب الظاهر وان كان يمكن بادنى عناية اذ يمكن ان يقال
الذات لما كانت كافية في وقوع الاولوية والاولوية
كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية باعتبار كونها
علة له او مستصحبة له ثم نقول ان امتنع الطرف المرجوح نظرا
الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا اليها لزم جواز تخلف
ما يكفي الذات في تحققه عنه وتخلف ما يكفي الشيء في وقوعه
عن ذلك الشيء مثل تخلف المقتضى عن المقتضي بل تخلف المقتضى
عن المقتضي انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء
كان كافيا في وقوع المقتضى وقس عليه ساير الدلائل فتأمل
وقد يقال يمكن اثبات الواجب من غير الاستعانة بنفي الاولوية
الناشئة عن الذات بان يقال لا يخلو اما ان يختص فيما بين الموجودات

٢ بموجود بذاته

بوجود هو عين الوجود القائم بالنفس او لا فعلى الاول يلزم ثبوت الواجب تعالى
لان هذا الموجود يكون بحيث اذا التفت اليه من غير نظر الى غيره
يكون موجودا ولا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه وعلى الثاني
فنسبة مفهوم الوجود اليه نسبة العوارض وكل مفهوم يكون عرضيا
لمفهوم لابد ان يكون عروضه له معللا بعلة ومجعولا بجعل جاعل والا
لكان ذاتيا له اذ من خواص الذاتي انه لا يعلل حتى انهم لا يعرفوا الذاتي
بهذا والعرض بخلافه وسيجي في بحث الماهية في كلام الاستاد
ما يحققه واثبات كون وجود الواجب عين ذاته مبني عليه على ما عرف
والعلة اما الذات او غيرها لا سبيل الى الاول لان مفيد الوجود
لابد ان يكون متقدما بالوجود على ما صرحوا به في اثبات عينية وجود الواجب
فتعين ان يكون غير الذات وننقل الكلام اليه انه اما عين الوجود
القائم بالنفس فندور او تسلسل او ينتهي الى الوجود القائم
بالنفس والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب
بهذا الدليل ويلزم وجود الواجب مع كون حقيقته عين الوجود
القائم بذاته **قوله** هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات
اه يمكن اثباته بانه لما فرض ان الذات كافية في ذلك الرجحان
كانت مستلزمة وموجبة له والا لجاز تخلفه عنها فاما
بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم
هذا السبب دخل في وقوع ذلك الرجحان فلم تكن الذات
كافية وايضا عدم وقوعه ح ليس لانه لا يصلح للوقوع وهو
ظاهر فاما لعدم المقتضي او لوجود المانع والمقتضي هنا هو الذات
من حيث هو متحقق ولا يتصور هنا مانع يكون لعدمه دخل
في ذلك الوقوع والا لم تكن الذات كافية في الوقوع
فح والوقوع واجب فظهر ان المقتضي الكافي في وقوع الشيء
لا يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه له انما هو على سبيل

الوجوب

الوجوب تأمل وهذا الكلام مبني على ان المراد من كفاية الذات
ان لا يتوقف على شيء اخر اصلا ولو كان شيئا يستند اليها
والا توجه ما سيجي انه يجوز استناد عدم السبب الى الذات
ايضا فلم يحتج الذات الى شيء خارج غير مستند اليه ويمكن دفعه
بما سيجي فانتظره **قوله** فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف
المقابل لما تقرر ان المتضايفين معلولا علة واحدة
ويربط كل منهما بالاخر بسببها وههنا نظر وهو ان ما ذكره
ما ذكره الاستاد على وجه الشريد ههنا ايضا بان يقال
اقتضاء الذات مرجوحية الطرف المقابل انما هو على سبيل الاولوية
فالمرجوحية وان استلزم الامتناع لكن الذات لا يستلزم
نعم الذات المأخوذة بشرط المرجوحية يستلزم الامتناع
لكن هذا الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي كما لا يخفى
ويمكن دفعه بمثل ما دفعنا به ايراده عن كلام الشارح فتأمل
قال الشارح اما اولا فبان قيل اه هذا الايراد على الدليل المشهور
باختيار الشق الاول ومنع لزوم الامتناع الذاتي المقابل
للامكان الذاتي وهذا انما يتوجه لو اراد المستدل بامكان الطرف
المقابل هو الامكان بحسب نفس الامر اما لو اراد الامكان
بالنظر الى ذات الممكن فقط من غير نظر الى غيرها فلا يتوجه
كما لا يخفى ولعل المجيب لم يتوجه الى هذا الجواب لان التحقيق
عنده ان هذا التقسيم اعني ما يكون الذات مقتضيا للرجحان
والرجحان مقتضيا لوجوب الوجود على تقدير الوقوع
داخل في الواجب دون الممكن وسيظهر وجه آخر
لعدم اختيار هذا الجواب **قوله** هو ان يكون هو وحده
مستلزما للوجود فان قلت كما ان في توجيه الشارح رحمه الله
تكلف من حيث تخصيص الغير بما لا يكون مستندا الى الذات

فكذا فى توجيهه رحمه الله تكلف من حيث تخصيص عدم الالتفات بعدم الالتفات
على وجه لا يكون الغير جزء للملزوم قلت ليس فى هذا التخصيص تكلف
لانه مما ينبا درمز اللفظ دون الاول ثم لا يخفى انه لا يمكن توجيه كلام الشارح
بما ذكره عند التامل قوله ويرد عليه مثل ما اورده على الوجه الذى
اخترعه فيه نظر لانه على تقدير عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح
نظرا الى ذات الممكن كان الذات مقتضيا لعدم هذا السبب
اقتضا بطريق الوجوب دون الاولوية ويكون وقوعه ممتنعا
بالنظر الى الذات فان قيل لعل اقتضا عدم سبب الطرف المرجوح
لعدم وقوع الطرف المرجوح بطريق الاولوية فيكون اقتضا الذات
لهذا العدم ايضا بطريق الاولوية وكلامه ايضا فى هذا الاقتضا
انه بطريق الاولوية لا فى اقتضا الذات عدم السبب المذكور
قلت لعدم السبب اعتباران احدهما اعتبار انه سبب مقتضى
لمسبب وثانيهما انه عدم السبب مطلقا بالنسبة الى عدم المسبب
المفروض فبالاعتبار الاول وان جوز العقل تخلف عدم المسبب
عنه اذ لم يثبت بعد ان الشئ ما لم يجب لم يقع لكن بالاعتبار الثانى
لا يجوز ان يجوز وقوع المسبب بدون السبب مطلقا ونحن فرضنا
الكلام فى السبب مطلقا ومعلوم انه اذا امتنع جميع اسباب الشئ
نظرا الى شئ كالذات فيما نحن فيه امتنع ذلك الشئ نظرا اليه
ايضا فتامل قوله وهذا الوجه قريب الماخذ جدا مما اخترعه
لا يخفى ان المقام اللائق لبيان هذا الكلام قول الشارح رحمه الله
واستدل عليه بانه لو تحقق آه فالتعرض له فى هذا المقام لا بد له
من نكتة ولعل النكتة فيه التنبيه على ان الجواب الذى ذكره
الشارح بقوله فالاولى ان يجاب بجعل الاستدلال المشهور
راجعا الى الدليل الذى اخترعه الشارح بيان ذلك ان مدار الفرق
على ان يعتبر امكان الطرف المرجوح وعدم امكانه فى الدليل المشهور
بحسب نفس الامر

بحسب نفس الامر كما هو المتبادر وفى الدليل المخترع بحسب النظر الى الذات
كما هو مصرح به فاذا حصل المحذور جواز التخلف نظرا الى الذات
كما هو مقتضى جواب الشارح لم يبق فرق معتد به بين الدليلين
وبما قررنا ظهر ان الجواب الاولى مثل جواب السيد يكون
جوابا بتغيير الدليل لان المقدمة الممنوعة لزوم امكان مرجوحية الطرف
الاولى بحسب نفس الامر والذى يثبته الشارح لزوم امكان
مرجوحيته نظرا الى الذات وبما ذكرنا ظهر وجه آخر لعدم
تعرض السيد لدفع الاعتراض الاول عن الدليل المشهور
بما ذكرنا سابقا وهذا ما وعدناك قوله فلا يتوقف
وقوع احد آه فيه بحث اما اولا فلانه ليس غرض المستدل
ههنا الا اثبات الاحتياج الى امر خارج عن الذات
مغاير للاولوية حتى لا يكون الاولوية كافية وقد ثبت
هذا بما ذكره واذا ثبت الاحتياج الى الغير فى الجملة
يثبت الاحتياج الى المؤثر الموجود وهو غير الذات
وبه يثبت المطلوب وهذا ابناء على ان الاحتياج الى الغير
مطلقا كان موجبا للاحتياج الى المؤثر الموجود كما يفهم
من الحاشية الاتية حيث لم يقيد الغير فيه بما لا يكون
مستندا الى الذات واما ثانيا فلانه لا شك ان عدم السبب
اى سبب المرجوح مطلقا مستلزم وموجب لعدم المرجوح
اى لوقوع الراجح وح نقول لا يخلو اما ان يكون الذات
كافية فى اقتضاء عدم السبب اولا وعلى الاول يكون
الذات مستلزما لوقوع الراجح لان الذات ح مستلزمة
لهذا العدم لما قررنا سابقا ان الكافى فى وقوع شئ
مستلزم له والمستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ
وعلى الثانى لا يخلو اما ان يتوقف على امر غير مستند الى الذات

فثبت المطلوب وهو الاحتياج الى غير الذات والامور المستندة
اليها اولا يتوقف الا على الامور المستندة الى الجواب
وح نقول الذات مع جميع تلك الامور لا بد ان يكون كافية
فيه والا استند الى امر خارج عن الامور المستندة الى الذات
هف واذا كانت الذات كافية مع تلك الامور في هذا الوجود
يكون مستلزمًا له ويكون مبداء لاستحالة انفكاك الجانب الراجح
عن الذات فيكون داخلا في الواجب الذاتي كما مر في كلام السيد
قوله ويرد على قوله اه فيه نظر اما اولا فلان الكلام في
هذا المطلب بعد فرض ان الذات كافية في الاولوية والنزاع
انما هو في ان الاولوية هل هي كافية في وقوع الطرف الراجح
او لا فلا يتوقف الاولوية على هذا الفرض على عدم السبب
المذكور وعدم اجتماعه المذكور مع الاولوية لا يدل على علية
عدم لها وهو ظاهر واذا لم يتوقف الاولوية على عدم سبب المرجوح
مع توقف الطرف الراجح عليه يلزم عدم كفاية الاولوية
في وقوع الطرف الراجح واما ثانيا فلان العلة الكافية قد يطلق
ويراد بها ما لا يتوقف المعلول على امر خارج عنه سواء
كان التوقف بلا واسطة او بواسطة وقدم نظير ذلك
في بحث الوجوب في الشق الثاني فعلى تقدير تسليم ان الرجحان
ايضا يتوقف على ذلك العدم وكان ذلك علة لعدمه
يلزم عدم كفاية في وقوع الراجح واذا ثبت عدم الكفاية يلزم
الاحتياج الى امر خارج في الجملة ولو بالواسطة فيحتاج الى مؤثر
موجود ويمكن اثبات الواجب تامل فيه قوله اقول
الممكن آه يمكن الجواب بتغيير الدليل بان يقال وان لم يجب
فرضنا عدم وقوعه مع تلك الاولوية فان كان عدم الوقوع
بلا سبب لزم ترجح المرجوح بلا سبب هف وان كان مع سبب

فعدم

فعدم هذا السبب مما يحتاج اليه الطرف الراجح فلم يكن الرجحان
كافيا وعلى ما قررنا لا يتوجه السؤال الذي اورده بقوله انه
على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان آه
لان الكلام بعد فرض وقوع الرجحان واما السؤال الذي
اورده بقوله لقائل ان يقول فهو متوجه ومندفع بالجواب
الذي قررنا على ما لا يخفى قوله وايضا لا يجري في المعلولات الآنية
هذا وقع في بعض النسخ وتوجيهه ان المعلول الآني لما امتنع
وجوده في آنين فاذا فرض وجوده في آن وعدمه في آن آخر
فيقول الخصم بعدمه في ذلك الآن لانه يمتنع وجوده فيه
فلا يكون وجوده في آن وعدمه في آن آخر ترجيحا بلا مرجح وانما
يلزم ذلك لو جاز وجوده في الآن الآخر ويمكن ان يقال
وجوده في آن بعد وجوده في آن وان كان ممتنعا فلا يطلب الترجيح
لكن يطلب ترجيح كون هذا الآن ظرفا لوجوده والآن الآخر
لم يصر ظرفا لوجوده مع تساوي نسبة الآنين الى ذاته فان قلت
لعل الذات تقتضي اولوية وجوده في هذا الآن دون غيره
قلت فلخصوص الآن دخل فيه فلا تكفي الاولوية لكن
هذا التقرير لا يلايم تقرير الشرح ويمكن ان يقال المقصود
بالذات من نفي الاولوية او نفي كفايتها امكان اثبات الصانع
فاذا ثبت ان بعض الممكنات لا يمكن وجودها بدون امر مغاير
لذاتها ثبت المط فان قلت لعل الموجود الاول هو الامر الآني
وينتهي سلسلة الموجودات الممكنة اليه وهو يوجد بمحض الاولوية
وقد عرفت جوازه قلت الامر الآني لا يمكن ان يوجد بمحض الاولوية
والا لكانت الاولوية كافية في وجوده فيكون مستلزمة لوجوده
وقد كان المفروض ان الذات كافية في الاولوية فيكون مستلزمة لها

انه بديهي

بناء على ما قررنا ان الكافي في الشيء مستلزم لوقوعه والمستلزم للمستلزم
للشيء مستلزم لذلك الشيء فالذات مستلزمة لوجودها فلا يجوز
زوال الوجود عنها ويمكن اثبات المطلب بوجه آخر وهو ان الرجحان
الذي يقع به الطرف الراجح لابد ان يكون بحسب نفس الامر
اذ لا يمكن تحقق الشيء بدون ان يكون وقوعه راجحا على عدم وقوعه
بحسب نفس الامر فلو كان كافيا في وقوع الطرف الراجح لما جوز
تخلف ذلك الطرف عنه فكان وجوبا لا رجحانا والا لزم
وقوع الطرف الآخر فيلزم اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر
وقد عرفت استحالته واما ان الذات لعلها يقتضي ذلك الرجحان
على سبيل الاولوية دون الوجوب فلم يلزم ان يكون الذات
داخلة في الواجب بالذات وان يكون الرجحان وجوبا
فقد عرفت جوابه قوله قلت له ان يقول اذا جوزتم ذلك
الى قوله بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتمش الاثبات
على تقدير التساوي فيه نظر اذ يمكن ان يقال هذا على تقدير التساوي
لما تقرر ان الامكان بمعنى التساوي علة للافتقار الى المؤثر
كما ظهر على من نظر الى الدليل الذي مر واما على تقدير الاولوية
فيمكن ان يقال لعله لا يفتقر الى مؤثر كيف لا والحال ان التساوي
الذي هو علة الافتقار الى المؤثر لم يتحقق ههنا فكذا معلوله
وقد تقرر ان ليس له علة وراء التساوي والحاصل ان قولنا
المحتاج الى الغير في الوجود محتاج الى مؤثر موجود ينحل الى قولنا
كل محتاج الى غير لابد له من مؤثر والى ان هذا المؤثر موجود والثاني
لازم من فرض كون المحتاج وجودا والاول لازم من التساوي الذي
فرض انه علته وغير لازم من مجرد كونه محتاجا الى الغير فافترقا واما
قوله ولهذا حكموا اه ففيه ان هذه التفريعات بعد نفي الاولوية

قوله

قوله ثم لا حاجة الى ذلك آه اي التزام ان وجود الممكن المعروض
معلول للعدم ولا يحتاج الى وجود اصلا حتى يلزم ان يكون ذلك العدم
فاعلا له مؤثرا فيه وهذا مع انه خلاف ما سيجيء من ان مؤثر العدم
لا يكون الا عدما مخالف لما تلقاه الشارح بالقبول ههنا حيث
قال انما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم ولا الى قوله
ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الوجود لما سيجيء بيان استحالته
ثم لما لم يكن في قوله بل يكفي ان يقال دخل في شيء من مقدمات المستدل
اشار الى تفصيل المنع في قوله والتحقيق اه والحاصل ان عدم العدم ان عدم العدم ساه
انما يكون وجوديا اذا كان العدم الثاني غير وارد على عدم آخر
واذا كان علة العدم انتفاء المانع وظهر انه عدم وارد
على عدم ومستلزم للوجود فعلى تقدير ان يكون عدم علة العدم
علة الوجود يكون العلة عدم انتفاء المانع وهذا اما نفس
انتفاء المانع او ملزومه فلا وجود ههنا حتى ان يستند اليه وجود الممكن
المفروض لا يقال لا يمكن كفاية عدم المانع في وجوده وضرورة
انه لابد من مؤثر موجود كما مر ان كل محتاج الى غيره في الوجود لابد له
من مؤثر موجود لانا نقول هذا دليل آخر لا يحتاج فيه الى الاستعانة
بكون عدم العدم وجودا وكون عدم العلة علة لعدم المعلول
ثم اورد على نفسه ان هذا اي الجواب الذي ذكره رحمه الله
مبني على القول بجواز كون العدم اثر الوجود كما كان جواب الشارح
مبنيا عليه ولا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه في المقدمة الاخرى
وهي امتناع كون الوجود اثر العدم لان علة الوجود على هذا الفرض
منحصرة في عدم انتفاء انتفاء المانع فيكون فاعلا مؤثرا الا ان غير الفاعل
لا يكون تاما فيلزم تاثير العدم في الوجود ولا يخفى جريان الجواب جواز ح
الثاني الذي ذكره ههنا فيه لو القول بان وجود المانع مقارنا
لعدم العلة وليس علته مبني اما على ان العلة حقيقة هي عدم مجموع علة الوجود

مقارن

حتى يكون انتفاء انتفاء المانع ايضا ليس علة حقيقة بل العلة تتحقق فى ضمنه
وان العلة حقيقة ههنا هى انتفاء انتفاء المانع لكن غير الوجود وبهذا
يظهر جواب آخر عن قول الشارح وما يقال آه وهو منع كون عدم العدم
هو عين الوجود والسند ظ هذا ثم ان الشارح لم يلتفت الى كون الرجحان
علة للوجود فيلزم ان يكون عدمه علة للعدم تنبيها على ان من قال بالاولوية
الذاتية لا يقول بعليتها ولا بعلية الذات ايضا بل يرجع كلامه
الى ان الذات توجد من غير علية وتاثير وما وقع من لفظ الاقتضاء
والتاثير فانما هو على سبيل المسامحة على انه لو سلم العلية فح لا يفيد
لان ما لزم منه مدخلية عدم عدم الرجحان اعنى وجود الرجحان فلا يلزم
الاحتياج الى امر خارج قوله مع زيادة اختصت تلك الزيادة
بالاولوية الخارجية لان امتناع المذكور لو كان مستندا الى الرجحان
المستند الى الذات والذات كافية فيه يكون الامتناع
مستندا الى الذات ايضا مع ان الكلام بعد تسليم جواز وقوعه
تارة وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى ذات الممكن واما ههنا فاللازم
انما هو كون الامتناع مستندا الى ذات العلة المقتضية للرجحان
قوله وايضا يمكن ان يقال فيه نظر لان الكلام فى احتياج
وقوعه فى بعض الاوقات دون بعض الى مرجح آخر يرجح بعض الوقت
لوقوع الممكن فيه على بعض آخر مع ان كل الوقت ظرف المرجح
المفروض اولا لا فى الاحتياج الى وقوعه فى جميع الوقت دون بعضه
فقط الى مرجح يرجح جميع الوقت للوقوع دون البعض فقط ويمكن
ان يقال انه وجه آخر لبيان عدم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى
بعد الوجهين بان العلة الشخصية اقتضت رجحان وقوعه
فى جميع الوقت على وقوعه تارة وعدمه اخرى فوقوعه تارة وعدمه
اخرى وان كان ممكنا نظرا الى ذات الممكن والى الرجحان الناشى
من العلة للطرف الراجح لكنه يمتنع نظرا الى هذا الرجحان

الآخر

الآخرى رجحان وقوعه فى جميع الوقت على وقوعه تارة وعدمه اخرى
وقوله ويكون معنى الاقتضاء آه جواب سؤال وارد على المقام وهو
انه لا شك انه يمتنع تخلف الطرف الراجح عن الرجحان الذى يكون
بحسب نفس الامر واللازم جواز اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر
وهو محال ولما كان ذات العلة مقتضية لذلك الرجحان فينتهى
الى حد الوجوب فاجاب بان اقتضاء الذات الرجحان لعله
بطريق الرجحان دون الوجوب وقوله هذا الوجه اشارة
الى عدم جريانه فى العلل الاتية على نسخة لم يذكر فيها ذلك فى الاولوية
الذاتية فتامل قوله او عدم كفاية ما فرض كفايته لقائل ان يقول
المفروض كفاية المرجح الاول فى وجوده فى جميع الزمان والاحتياج
الى مرجح آخر لوجوده فى بعضه فقط ولعل هذا المرجح يكفى فى وقوعه
فى جميع الوقت وفى البعض فى ضمن الجميع ولا يكفى وقوعه فى البعض
فقط وبعبارة اخرى المفروض كفاية المرجح الاول فى اصل الموجودية
ولعل الاحتياج الى مرجح آخر لتخصيص بعض الوقت فى كونه ظرف الوجود
مع وجود المرجح الاول فى كل الوقت تامل قوله يمكن ان يقال
المقصود آه لا يبعد حمل توجيه الشارح عليه قال الشارح هذا يشعر
بان المراد بالوجوب آه يمكن ان يقال المراد بجواز العدم
كما يقتضيه سوق كلامه عدم الفعليات اى عدم النسب الفعلية
سواء كانت ايجابية او سلبية فح يتناول الوجوب المذكور
وجوب العدم ولا يبعد ايضا ان يجعل الوجوب المذكور
مخصوصا بوجوب الوجود ويعلم حال العدم بالمقايسة
واما جعل الجواز بمعنى الامكان الخاص حتى يكون المعنى جواز الوجود
والعدم واحدهما باعتبار وجوب العدم والآخر باعتبار
وجوب الوجود ففيه انه ح ينبغى ان لا يذكر العدم او يذكر الوجود
ايضا قوله كما فى قوله ثم العدم قد يعرض لنفسه

هذا المثال يصلح مثالا للطبيعية والجزئية ايضا واما الثاني
فلا يصلح الا للطبيعية واشار بلفظ الصورة الى ما تقرر ان القضايا
المستعملة تكون كلية بحسب الحقيقة وما وقع في صورة الطبيعية
او الجزئية فلا بد من تاويله مثلا يصدق على كل فرد من العدم ان طبيعته
قد يعرض لنفسه وكذا يصدق على كل فرد ان بعضا منه قد يعرض
لنفسه على ما نقل من الشيخ كما في بعض النسخ لا حاجة الى التاويل
في الجزئية قوله اذ النفس مادي بالمعنى المراد اه اي بمعنى له المادة
اعم من ان يكون قائما بالمادة او متعلقا بها تعلق شبيها بالحلول فيها
وانما كان هذا المعنى الاعم هو المراد ههنا لان المراد بالمادي ههنا
ما له استعداد وكل حادث له الامكان الاستعدادي عندهم
والنفس حادثة لها استعداد قائم بالبدن وفي قوله والهيولى
نظر لان ما ذكره رحمه الله انما يكون صوابا لو كان المراد من قوله
للمركبات ان الامكان الاستعدادي متعلق بالمركبات بمعنى انه
استعداد لها اما اذا كان المراد ان محلها وموضوعها المركبات
فلا اذ الامكان الاستعدادي انما يكون عارضا للموضوع اذا كان
الحادث عرضا وللهيولى اذا كان صورة وللبدن اذا كان
نفسا وكل ذلك مركب ولو بحسب الفرض ويمكن ان يقال
لا شك ان النفس معروض لاعراضه ومحل لاستعدادها
مع عدم تركبها فالحصر غير مستقيم على هذا التقدير ايضا فلو كان
رحمه الله اكتفى بقوله كالنفوس لكان الاستدلال به على عدم
ارادة الحصر صحيحا على التوجيهين لقول المص للمركبات وعند
هذا ظهر ان ارجاع جميع المواد الى الهيولى وحصرها فيها على
ما جعلوا المحل مناقشة فليتامل قال الشارح وقد يخص الغير
بالعدم الظاهر من كلام الشيخ ومن يحذو حذوه ان معنى الحدوث
هو المسبوقية بالعدم وتلك المسبوقية اما بالزمان وهو الحدوث

الزماني

الزماني واما بالذات لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي
واما نفي مسبوقية الشيء بالعدم لزوم مداخلية عدم الشيء في وجوده
وذلك باطل بل يرجع ذلك الى مسبوقية وجود الشيء بعدمه بامكان ح
على ما سيجيء في كلامه رحمه الله وفيه من التكلف ما لا يخفى غيروا
الى ما ذكره المصنف وارادوا بالسبق في الموضعين مطلق السبق
الشامل للذاتي والزماني فمعنى القديم الزماني ان لا يكون مسبوقا
بالعدم اصلا لا بالذات ولا بالزمان والحادث الزماني ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم اما بالذات او بالزمان الا ان القسم الاول
لا يتصور اذ لا يمكن مداخلية احد النقيضين في تحقق الآخر هذا
قوله والاولى ان يترك هذا التكلف فان قلت كلامه
مشعر بان ما ذكره الشارح صحيح لكنه مشتمل على التكلف والصواب
انه غير صحيح اما اولا فلان الاب بعينه الى ابنه وان لم يكن
فردا من الحادث الاضافي اي ليس حادثا اضافيا بالنسبة
اليه لكنه حادث اضافي بالنسبة الى ابيه فيصدق عليه الحادث
الاضافي المطلق اذ لا شك ان المقصود بيان النسبة بين الحادث
الاضافي المطلق والحادث الزماني لا بين الحادث الزماني
وفرد من الاضافي وفي المادة المذكورة انما ينتفي فرد من الاضافي
لا مطلقه واما ثانيا فلان الاب بعينه الى ابنه كما انه ليس
حادثا اضافيا كذلك ليس حادثا زمانيا من تلك الحيثية
بل حدوثه انما كان من جهة مسبوقيته بالعدم قلت مقصوده
ان الاب الماخوذ بتلك الحيثية مادة افتراق الزماني
عن الاضافي وان لم يكن الذات من حيث هي مادة الافتراق
والتكلف من جهة ان المتعارف في بيان النسبة بين المفهومات
اعتبار الذوات المتباينة في بيان الافتراق لا اعتبار
امر واحد ماخوذ باعتبارين وجعل مادة الافتراق ماخوذا

باعتبار واحد والتكلف الذي ذكره اشارة اليه وسيجي مثله
في كلام المصنف والايرادان مندفعان اما الاول فلان بين القدم
والحدوث الاضافيين لما كان تقابل التضايف فلا يمكن
اتصاف الموضوع الواحد بهما من حيثية واحدة بل الموضوع ماخوذا
باحد الاعتبارين موضوع احدهما فقط وبالاعتبار الآخر موضوع
للآخر فقط فالاب المأخوذ من حيث هو موضوع لاحدهما وهو القدم
لا يتصف بالمقابل الآخر اصلا واما الثاني فلان بين القدم والحدوث
الزماني لما تحقق تقابل السلب والايجاب فالاب المأخوذ
من حيث هو كذلك لما كان فردا للقديم الزماني كان فردا
للحادث المقابل له لا محالة بهذا التحقيق ما ذكره الشارح فتأمل
قوله وبالجملة العقل لا ينقبض اه ان جعل هذا حاصلا للكلام
السابق مسوقا على اسلوبه كما هو الظاهر ففي قوله ولا دليل
خبر افرق لانه مدفوع ولعله لهذا اعقبه بقوله بل التفتيش ربما
يوجبه لكن المنع متوجه وربما يستدل عليه بان وقوع كل نقيض
يتوقف على عدم النقيض الآخر فوقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض
الآخر الذي هو المانع وفيه انه لو كان كذلك لزم توقف العدم
على نفسه اذا فرض كونه معلولا واقعا بالتأثير اذ على التقدير
المذكور كان يتوقف على عدم الوجود ورفعه الذي هو المانع
عن العدم فتأمل قوله وكونه على تقدير تحقق المانع اه جواب
سؤال تقديره على وجه يكون موافقا للمقام لا شك ان ا مثلا
اذا كان مانعا من وجود زيد مثلا ووجد ولم يوجد زيد فعدم ا
من حيث انه مانع مما يتوقف عليه وجود زيد فاراد بالمانع
ما فرض اتصافه بالمانعية وبانتفائه انتفاؤه من حيث انه مانع
فاجاب بانه ليس كل ما ينفي الشيء عند وجوده يكون عدمه
مما يتوقف عليه وجود ذلك المنفي ثم لا يخفى ان الامكان والوجوب

السابق والتأثير مما يتوقف عليه المعلول فلا يكون العلة التامة بسيطا
وسيجي تفصيله في بحث العلة والمعلول قال الشارح واما اذا كان العلة
التامة هي الفاعلية اه الذي يستفاد من كلام الشارح ههنا ان العلة التامة
بمعنى الفاعل المستقل متقدمة على المعلول تقدما بالعلية دائما واما العلة
التامة بالمعنى المركب ففي ما يكون المعلول مركبا لا يكون متقدمة
والا لزم الدور وفيه بحث لانه ان كان المراد بالفاعل المستقل
الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف عليه التأثير ففي صورة
تركيب المعلول لا يتقدم عليه والا جاء الدور ايضا
وان كان المراد الفاعل في زمان استجماعه له فالفاعل المستقل
لا يوجب المعلول ولا تعاكس بينهما كما قيل في الفرق
بين المتقرر وطبايق والقول بانه لا تأثير في المركب بالذات
بل التأثير انما يتعلق باجزائه فالمعلول حقيقة لا يكون الا بسيطا
على تقدير صحته يجري في العلة التامة المركبة ويمكن ان يجاب
بان المعروض التقدم هو ذات الفاعل المقارن لما يتوقف
عليه التأثير لا بشرط المقارنة والاستجماع لكن ايجابه المعلول
واستلزامه له مشروط بالاستجماع والمقارنة معها فان
في مثال الكاتب التحقيق ان معروض تحرك الاصابع انما هو
ذات الكاتب لكن ضرورة ثبوت التحرك لها مشروط
بالكتابة وهو منقوض بالمتقدم بالطبع والتعاكس بهذا الوجه
يتحقق في جميع ما هو متقدم بالطبع فتأمل ثم الظاهر من كلام المصنف
في شرحه للاشارات على ما نقله الشارح ان المتقدم
بالعلية هو الفاعل المستقل لا المجموع المركب وح
فتوقف حركة المفتاح على العلل البعيدة من اليد والعضلات
لا ينافي حركة اليد متقدما بالعلية بالمعنى الذي فهمه رحمه الله
واعلم ان العلة التامة بمعنى المركب فيما اذا كان المعلول

بسيطاً كالمركب من الفاعل و الغاية ليس متقدما بالعلية بل هو متقدم
مركب من تقدمين احدهما بالطبع و الآخر بالعلية و الوحدة معتبرة
في المقسم والا لاختل الحصر بل الظاهر ان المعلول لا يتوقف
الا على كل واحد منهما و توقفه على المجموع بتوقفين لا بتوقف واحد
و لا يمكن القول بانه يتوقف على المجموع بالذات و على كل واحد
من جهة توقف المجموع عليه اذ يلزم ان تكون المعلول ليس له
فاعل قريب و التقدم في قول الشارح فهي قد تكون متقدمة
المراد منه ما يتناول التقدم بالعلية والمركب منه ومن التقدم
بالطبع فتأمل **قوله** فالتفاوت هناك في ان احدهما
يجب حيث لا يجب الآخر آه لا يخفى ان مقتضى هذا التحقيق
وهو ان تنوع اقسام السبق و تعددها باعتبار اختلافها
فيه التقدم يلزم ان يكون العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا
و العلة المستقلة متقدمة بالطبع ايضا لان العلة الناقصة
كما تتقدم بحسب اصل الوجود كذلك تتقدم بحسب الوجوب
و العلة المستقلة تتقدم بحسب الوجوب و الوجود و الثاني
وان التزمه السيد السند لكن الاول مما لم يقل به احد وكون العلة
المستقلة مستلزمة وموجبة له و الناقصة غير مستلزمة
و موجبة له امر خارج عما فيه التقدم لا ينبغي اعتبارها
في اعتبار الاقسام و الا لو اعتبر الامر الخارجي في تنوع الاقسام
لزم انهدام ما مهده لدفع السوال الذي اورده بقوله
فان قلت ثم اعلم ان ما فيه التقدم الزماني هو الوجود
و امتيازه عن التقدم بالطبع باعتبار امتياز نحو الاختلاف
فان الاختلاف بين اجزاء الزمان و بين الواحد و الكثير
وان كان كل منهما بحسب الوجود لكن النحو الاول من الاختلاف
غير النحو الثاني فان الثاني يعني يكون بين العلة و المعلول

بخلاف الاول

بخلاف الاول و الاول مما لا يمكن الاجتماع بين المتقدم و المتأخر
من حيث هذا النحو من الاختلاف بخلاف الثاني فليتأمل فظهر
بما قررنا ان اختلاف الاقسام كما يكون باعتبار اختلاف نفس المعنى
كذلك يكون باختلاف نحو الاختلاف مع وحدة المعنى **قوله**
فيكون معناه قد يجعل حمل القول على الحمل حتى لا يحمل على الاطلاق
و الاستعمال فيتوهم الاشتراك لكن المدعي ان يبين وجه ترجيح
هذا القول على هذا المعنى على حمله على الاطلاق و لعله وحدة الوضع
قوله و هو كما ترى من تقدير لفظ ايضا و جعل العطف تفسيريا
مع ان خلافه اوضح واشهر دون حمل القول على معنى الحمل لاشتراكه
بين التوجيهين مع ان اطلاق القول على هذا المعنى شايع كما في
تعريف الكليات الخمس و يمكن ان يقال المعنى لو سلم مساواة
هذا التوجيه لتوجيهه رحمه ممن ادعى ان هذا هو مراد الشيخ فلا بد
عليه البيان و لا يكفي مجرد الاحتمال و لا يبعد كل البعد حمل التعريض
المستفاد من قوله و هو كما ترى على هذا فانه اقوى في ذكر واشد
ثم النسخ مختلفة ففي بعضها يوخذ بالذات بكلمة الباء وهي التي نقلها رحمه الله
وفي بعضها يوخذ الذات بدونها وهي المنقولة في شرح الاشارات
قوله احتياج المعلول الى علته يمكن ان يقال لا اختلاف بين الفريقين
في ان للكل احتياجا الى جزئه بالذات اي لا من حيث الوجود
وان كان في زمان الوجود و لا ينافي هذا كون الاثر بالذات
هو الوجود باعتبار الاتصاف لان الاثر ما هو مفاد الفاعل
الذي هو المؤثر لكونه اثرا في مقابلة كون الشيء مؤثرا وليس معناه
معلولا محتاجا حتى يكون في مقابل كل محتاج اليه و على مذهب من قال
الاثر بالذات هو الذات فرق ايضا بين الاحتياج الى الجزء
بالذات و الى الامر الخارج كيف و الثاني معلول الامكان
و الاول معلول لنفس الذات من جهة التركيب و سيجيء لهذا

اى توجيهه انه
و توجيه رحمه الله

زيادة تفصيل وهذا الاحتياج معلول لذات الكل من حيث هو كل لا الامكان
الذي يعتبر معه ملاحظة الوجود بل هو علة للاحتياج الذي اشترك فيه
سائر العلل مع الجزء وهو الاحتياج من حيث الوجود وهذا المعنى
مما ذكره الشارح في اول بحث العلة والمعلول وصرح به الشيخ في الاشارات
حيث قال الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه وتقومانه من حيث هو مثلث
وله حقيقة المثلثية وكانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزء
من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة
الفاعلية بقي هٰهنا شيء وهو ان هذا التقدم لو كان داخلا في الطبع
والتقدم بالطبع على ما فهم من كلام الشيخ على ما نقله رحمه انما هو من حيث الوجود
وايضا العبارة المشهورة في التقدم الذاتي حيث قالوا وجد فوجد
وعدم فعدم فلا بد من ملاحظة الوجود او العدم وبالجملة اعتبار التقدم
من غير ملاحظة الوجود ومع قطع النظر عنه محل تامل وتردد ويؤيد
هذا اي تقدم الذات من حيث هي بلا اعتبار الوجود ما ذهب اليه
رحمه من تقدم فعلية الذات على الوجود ويمكن ان يقال ما ذكره الشيخ
من ان ما فيه التقدم اما الوجود او الوجوب في تقدم المحتاج اليه
على المحتاج فالمطلوب انه مخصوص بما اذا كان المحتاج اليه علة للوجود
دون الماهية ولعل ما فيه التقدم هٰهنا هو الفعلية فان فعلية المعروض
متقدمة على فعلية العارض وكذا فعلية الجزء متقدمة على فعلية الكل
والمناقشة بان الفعلية يرجع الى التحقق والموجودية مندفعة
بانه من قبيل عود العبارة فليتامل **قوله** لان كون احدهما
بحيثية والاخر بغيرها لم يرد به اتصافهما بالفعل بالحيثيتين بل طلب
علة التقدم والتاخر التقديري وح لا خدشة في توجيه قوله

باعتبار وجوده صح

فان قيل

فان قيل اه فان قبل اتصاف الامس واليوم بالحيثيتين بالفعل لا بد له
من اختلاف وامتياز بالفعل بين الامس واليوم ولا امتياز بينهما
بالفعل قلنا يمكن القول بان امتيازهما بالحيثيتين مستند الى الامتياز
الذهني بينهما لان الاتصاف بحيثية التقدم والتاخر انما هو في الذهن
ولقائل ايضا ان يمنع اتصاف الامس بالفعل بحيثية التقدم
واليوم بالفعل بحيثية التاخر بل كل الزمان متصف بان بعض اجزائه
على تقدير الامتياز متقدم على البعض ويسمى الاول بالامس والاخر
باليوم ويكون وصف الامسية واليومية بعد تحقق الامتياز
وفيه تعسف **قال** الشارح لان اجزاء الزمان متشابهة
في الفضيلة اي بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الواقعة
فيها مع ان التقدم الذي نجد بينها ليس من هذا القبيل تامل **قوله**
وفي الزماني غيره اراد بالزماني التقدم الذي بين اجزاء الزمان
قوله لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض آه فيكون المراد
بجواز الاجتماع الجواز بالنظر الى نوع التقدم المخصوص والمراد بقوله
بل يجب بل قد يجب واراد رحمه بالتقدم بالذات
مصطلح الحكماء ولو استدل على ان هذا التقدم ليس هو التقدم
بالعلية وبالطبع بما فرع الشارح من تحقق هذا التقدم من حيث
عدم الاجتماع وليس هذا من حيث كون احدهما محتاجا والاخر
محتاجا اليه او بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ضروري
وكون بعضها محتاجا اليه لبعض على تقدير صحته ليس ضروريا
لتم الكلام ولم يتوجه النقض المذكور عليه **قال** الشارح
لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه زماني
هذا الكلام من المتكلمين ليس بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان
مع عدم اجتماعها ليس زمانيا ولا يمكن ان يحمل على انه الزامي
للحكيم لان الخصم هٰهنا ليس بحكيم لان الحكيم لا يقول
بان تقدم اجزاء الزمان بالرتبة **قوله** وذلك لا ينافي

عدم الجزم هذا اجاب سوال مقدر ولا يتوهم ان قوله فالمنافي مرتبة
عليه بل مرتبة على ما سبقه كما لا يخفى قال الشارح بمعنى عدم الواسطة في الآن
لاني الثبوت تغير العرض الاولى بما لا يكون بينه وبين موضوعه
واسطة في الثبوت مخالف ما حققه قدس سره في حاشية المطالع
لانه فسره بنفي الواسطة في العروض الآن يقال اراد الشارح
بعدم الواسطة عدم الواسطة في العروض على انه قد تغير العرض
الاولي بذلك المعنى فتامل قوله لما كان الظاهر ان منشاء وهم
القايل يمكن تطبيق كلام القايل على ما فرع الشارح بعناية بان يقال
مراده انه كما لا يعقل ذلك في اجزاء الزمان لا يعقل في عدم الزمان
وقد حصروا هذا النوع في الامرين وبما قررنا يندفع ايراد اخر على القايل
المحقق وهو انه لا يلزم من حصر موضوع التقدم في اجزاء الزمان حصر موضوع
المعية فيها اذ لا يلزم اتحاد الموضوع فيهما قوله لصح السوال بلم حمل الشارح
كلمة لم على انها سوال عن علة العلم على ما يدل عليه لفظ قلت وحمل الاستاذ
على انها سوال عن علة الشيء في الواقع كما هو الظاهر من كلمة لم مع انه
موجه يكفيه الاحتمال ثم بناء هذا [illegible] الكلام وما سبق منه رحمه
على ان المذكور في معرض الدليل تنبيه فلا يرد المنع في المقدمات التنبيهية
ويخدش هذا التوجيه كلامهم حيث ذكروا في مقام الجواب
ما لم يصلح للعلية في نفس الامر ضرورة ان كون زيد مع الحادثة
الفلانية وعمرو مع الحادثة الاخرى لا يصلح علة للتقدم والتاخر ولم يرد
بهذا الجواب وسئل ثانيا عن علة تقدم الحادثة ولو كان كذلك
لينبغي رد الجواب والسوال عما سئل اولا لان السوال الاول
لم يجب بعد الآن يقال انه جواب بتغير التقرير او انه دليل
على هذا المط عنده نفسه ويمكن ان يقال هذا الاستدلال
من قبيل ما مر من الاستدلال على ان علة الحاجة هي الامكان وتقريره
ههنا انه لما كان العلم بوقوع تلك الحادثة في الامس مثلا
مستلزما للعلم بتقدمها من غير ملاحظة امر اخر معه على الحادثة الواقعة

في اليوم

في اليوم علم ان وقوعها في ذلك الزمان علة التقدم من غير وساطة
امر آخر اذ ليس غير العلة التامة بحيث يلزم من العلم به العلم بمعلوله واذا
ثبت ان وقوعها في الزمان علة التقدم علم ان المعروض الاول للتقدم
هو الزمان حتى ان غيره انما يتصف به بواسطته ولما كان العلم بغير الزمان
غير مستلزم للعلم بالتقدم علم ان غيره ليس علة له بل لما لم يكن لغيره
مدخل في ذلك العلم علم ان ليس له مدخل اصلا وهو المط وما ذكر
من الايراد والجواب فيجري ههنا فتامل ثم يمكن جعله من فروع ما مر
من كلام الشيخ وسيجيء في المتن من ان العلم اليقيني بكل ما له سبب
لا يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن محسوسا كما فيما نحن فيه الا
ان يقال اذا لم يكن ضروريا لكن الاولى هو الذي فسر به المحقق الشريف
وقد تلقاه الاستاذ بالقبول على ما مر في تفسيره الدليل الذي
سيذكره الشارح على اثباته يدل على هذا التفسير التخصيص على ما يجيء
فتامل قوله قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه
آه هذا الجواب انما يدفع السوال اذا حمل الشق الثاني على انكار
تحقق الامر الصالح للتقسيم وللقايل ان يحمل على طلب بيانه
سابقا قبل التقسيم وجوابه ان صاحب السوال قد صرح
بالانكار بمعنى المشترك ويمكن دفع كلا وجهي السوال بالقول
بالتقسيم اللفظي بناء على الاشتراك اللفظي كما فهم من الشفاء
وذهب اليه السيد السند ثم عدم جريانه في غير الآن
محل بحث الا ان يحمل الآن على التمثيل وايضا يمكن
كلما له شرف فله تقدم رتبي عند العقل والسائل لا ينكر اطلاق التقدم
على الرتبي على انه يكفي لصحة الاطلاق تحقق العلاقة في البعض
ويمكن حمل العلاقة في كلام المعترض على علاقة النقل دون المجاز
ولو سلم فلعل التخصيص لان هذا المجاز متحقق عرفا شايعا قوله
فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم فلو جعل للمتقدم فينبغي اعتبار الحيثية

الجهات
ليرجع الى ما هو المقصود بالذات اعني التقدم قال الشارح وان اختلفت
المتقدم بالعلية عنده هو الفاعل المستقل والجهة الخارجة عنه فلا تتعدد
ولو سلم فلا تتعدد بالذات وان اختلف بالاعتبار فتتحقق المعية
بالاعتبار في الجملة فتأمل في الثاني قوله فالمعية الزمانية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة وذلك لان تلك الحوادث ازمنة
اذا كانت معلومة قدرت بها اخرى غير معلومة هذا وانت خبير
بان اطلاق المتقدم والمتأخر على زيد وعمرو مثلا في الوقت انما هو
باعتبار احدهما في الامس والآخر في اليوم مثلا ولا يتوقف
على اعتبار كونهما معلومين قدر بهما غير معلوم وكذا اعتبار المعية
بين الحوادث لا يتوقف على الاعتبار المذكور والاولى ان يقال
المعية الزمانية الحقيقية عندهم متحقق بين الامور الواقعة في زمان
واحد كما يتحقق التقدم والتأخر الزماني الحقيقي بينها باعتبار
وقوعها في الزمان المتقدم والزمان المتأخر ومن هنا يعلم ان اتصاف
الحوادث بالتقدم والتأخر هو باعتبار وقوعها في تلك الازمنة المتأخرة
والمتقدمة فجعل التقدم والتأخر العارضين للحوادث قسما آخر مغايرا
للتقدم والتأخر العارضين للازمنة الواقعة هي فيها تعسف
ظ هذا وقد يقال في تلك الحاشية نظر من وجوه منها ان المعية
بين المتضائفين ليس الا مثل المعية بين زيد وعمرو مثلا ولا فرق
بين نفس المعيتين باعتبار ما فيه المعية انما الفرق باعتبار
امر خارج وهو ان هذه الحالة في المتضائفين مقتضى ذاتهما
بخلافهما في زيد وعمرو وهذا الفرق لا يؤثر في جعلهما معيتين
احديهما بالذات والاخرى بالزمان واللازم ان يكون
جميع اقسام التقدمات والمعيات اذا كانت مقتضى الذات
داخلة في الذاتي وخرجت عن اقسامها مثلا التقدم بالطبع
اذا كان مقتضى ذات المتقدم يكون داخلا في الذاتي وان كان

وقوع
صح

مقتضى الغير

السبق
مقتضى الغير كان داخلا في التقدم بالطبع وقس عليه سائر اقسام
المعية ومنها ان اسناد المعية بين المتضائفين الى وقوعهما
في زمان واحد لا يقدح في كونها زمانية حقيقية لان المراد
بالزماني الحقيقي ان يكون عرضا اوليا للمعين والعرض الاولي
للشيء على ما صرح به السيد المحقق في حاشية المطالع ان لا يكون بينه
وبين المعروض واسطة في عروض لا ما لا يكون بينه وبين المعروض
واسطة في الثبوت ومعلوم ان وقوعهما في زمان واحد
ليس واسطة في عروض المعية للمتضائفين بعرض له المعية
اولا وبالذات الا ان يقال المراد بالعرض الاولي ههنا
ما لا يكون محتاجا الى الواسطة في الثبوت مطلقا كما يظهر
من كلام الشارح في هذا المقام لا يقال المعروض الحقيقي الذي
كان واسطة في العروض لعله هو وقوع هذا ووقوع ذلك في زمان
واحد لانا نقول بعد الاغماض عن بعده بحسب اللفظ يتحقق المعية
الزمانية الحقيقية بين الوقوعين فلا مجال للتردد وايضا
الحقيقي ههنا ليس في مقابل الاضافي والاعتباري بل في مقابل المجازي
ومعلوم انه لا يكون اسناد المعية الى الوقوع المذكور سببا
لكون نسبة المعية اليهما على سبيل المجاز كما لا يخفى ومنها
ان التوقف في عدم تحقق المعية الزمانية حقيقة على مذهب الحكماء
لا وجه له لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان يتحقق
بين الازمنة وهو ظاهر البطلان او بين الزمانيات
وهو ايضا باطل بالبيان الذي ذكره رحمه الله في المتضائفين
او بين الزمان والزماني وهو ايضا باطل بمثل ما ذكره رحمه
في المتضائفين وهو ان المعية بينهما بوقوع الزماني في الزمان
ويمكن ان يجاب عن هذا بان العلاقة بين الزمانيات
لعلها لا ينحصر في وقوعهما في زمان واحد وكذا بين الزمان

والزماني لا ينحصر العلاقة في وقوع احدهما في الآخر ولعله يتحقق بين الزمانيات
او بين الزمان والزماني علاقة معية من حيث الاجتماع فيكون زمانية
حقيقة غير مستندة الى وقوعهما في زمان ووقوع احدهما في الآخر وفيه تعسف
ومنها ان القول بعروض المعية للمتضايفين مع القول بعروضه لهما
من جهة وقوعهما في زمان واحد ينافي القول بكونها ذاتية لهما الا
وتوجيهه ان يقال المراد من كون المعية بالذات ان يكون الذات
مقتضية لها وان كان بواسطة مستندة اليها فان وقوعهما
في زمان واحد مقتضى ذاتهما **قوله** لما كان الظاهر ان منشأ ايهام
القائل تمكن تطبيق كلام القائل على ما قرره الشارح بعناية بان يقال
مراده انه كما لا يعقل ذلك في اجزاء الزمان لا يعقل في عدم الزمان
وقد حصروا هذا النوع في الامرين وبما قررنا يندفع ايراد آخر
على القائل المحقق وهو انه لا يلزم من حصر موضوع التقدم في اجزاء الزمان
حصر موضوع المعية فيها اذ لا يلزم اتحاد الموضوع فيهما **قوله**
فليتأمل فيه لما في كل واحد من الوجهين اوفق ان الاحتياج
الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى بناء على عدم تمام شيء من الوجهين
ووجه التأمل فيهما منع المقدمتين وهي ان كون الاحتياج الى المتقدم
بالعلية ضروريا في كل معلول وكون المتقدم بالطبع قد لا يحتاج اليه
بعض المعلولات لا يوجب كون الاحتياج الى المتقدم
بالعلية اقوى من الاحتياج الى المتقدم بالطبع فيما يتحقق الاحتياج
الى المتقدم بالطبع فان قلت يمكن ايضا بوجود المعلول منع
كون المتقدم بالطبع غير ضروري في بعض المعلولات فان التأثير
والايجاد متقدم بالطبع على وجود المعلول وكذا يمكن منع كون المتقدم
بالعلية ضروريا في جميع المعلولات اذ لم يتحقق في المعلول المركب
اذ لا يتحقق ههنا مفيد الوجود بالاستقلال وهو معنى المتقدم
بالعلية قلت الجواب عن الاول ان التأثير ليس متقدما

بالطبع

بالطبع بالمعنى الذي كان الكلام فيه وهو ما يكون فيه التقدم الوجود
على انه سيجيء في بحث العلة والمعلول ان الامكان والتأثير
خارجان عن تعريف مطلق العلة والجواب عن الثاني ان كلام الشارح
كان صريحا في تحقق تقدم العلة في كل ماله فاعل وموجد على ما عرفت
وكذا كون المتقدم بالعلية مفيد الوجود بخلاف المتقدم
بالطبع لا يوجب ان يكون الاحتياج اليه اقوى الا ان يقال
المعلول اولا انما يحتاج الى الفاعل المستقل واحتياجه الى غيره
من جهة ان استقلاله يتوقف عليه لكن هذا في غير الجزء مسلم
واما في الجزء فلا وايضا الاحتياج الى الجزء الذي هو متقدم بالطبع
لما كان من حيث الذات بخلاف الاحتياج الى المتقدم
بالعلية لانه من حيث الوجود يكون اقوى ويمكن ان يقال هذا
مع انه خلاف ما قرره رحمه يرد عليه ان التقدم بالطبع انما هو
باعتبار الوجود كما علم من كلام الشيخ وللجزء تقدمان احدهما بحسب الذات
ولا كلام فيه والآخر باعتبار الوجود والكلام انما هو في هذا التقدم
وحصر السبق في اقسامه حصر السبق المشهور بطريق الاستقراء
فان قيل اذا كانت العلة اقوى فالمعلول اقوى فكيف وجه قوله
نعم في ترتب كون المترتب عليه الكل على ذلك قلت لعل الاحتياج
ليس علة مستقلة للترتب المذكور ولا خفاء في جواز الاحتمال
المذكور في العلة الناقصة ويمكن ان يقال ايضا اللازم كون
نفس الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى من الاحتياج الى غيرها
ولا يلزم منه الا كون نفس السبق بالعلية اقوى من نفس السبق
بالطبع لا كون صدق السبق على السبق بالعلية اقوى من صدقه
على السبق بالطبع حتى يلزم التشكيك في مفهوم السبق **قوله**
هذا البحث بتمامه يدل آه فيه بحث اذ قد سبق منه رحمه
ان المقول بالتشكيك هو المشتق وايضا قد تقرر ان الامور العامة

هي المشتقات فالمقصود هنا هو مقولية السابق على افراده التي
هي المعروضات ولا غبار عليه ويمكن ان يقال لعل هذا الايراد الزامي
للشارح حيث ذهب الى ان الامور العامة هي المبادي تامل ثم انه
اقتفى اثر الشارح حيث اورد عبارة يوهم ان المقصود من هذا الوجه
بيان اولوية السبق بالطبع والسبق بالعلية على جميع ما عداهما وليس
كذلك لعدم جريانه في اولويتهما في مفهوم السبق بالقياس الى السبق
الذاتي عند المصنف والزماني الحقيقي عند الحكيم وان جرى في الزماني
الحقيقي عند المصنف **قوله** فان تفصيل هذين العارضين لا يخفى
ان هذا مشترك بين توجيهه رحمه وتوجيه الشارح ولعل وجه تخصيص
تفصيلهما اشتهار هذين التقدمين وكون لفظ التقدم موضوعا
لهما اولا كما فهم من عبارة الشفاء واما خلوه عن الفائدة المعتد بها
فانما هو بالنسبة الى توجيه الشارح فان في توجيه الشارح يكون غيرهما
داخلا تحت العارض ويكون معناه لو لم يكن التقدم بسبب عارض
زماني او مكاني لكان بسبب عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من الفائدة
المعتد بها واما في توجيهه فلا فائدة فيه الا انه لو ترك غيرهما
لفهم الحصر في الاولين على ما يدل عليه لفظ الدوام والا فمعلوم
بديهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما ويمكن توجيه كلام المصنف
بانه لا بد في اعتبار عروض التقدم من اعتبار ما فيه التقدم ففي تقدم
اجزاء الزمان ما لم يعتبر الوجود والارتسام لم يعرض التقدم في الوجود
من العوارض **قوله** حمل الحقيقي في كتاب آه حمل اللفظ في الاصطلاح
على المعنى اللغوي بعيد بدون قرينة واضحة خصوصا اذا قرن بلفظ الحقيقة
قوله واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم الشارح الى
آخر الحاشية ههنا بحث وهو ان بهذا الكلام ينهدم ابنيان
ما حققه سابقا وهو ان الحق ان النسبة بين الحدوث الزماني
والاضافي مساواة ولا حاجة للشارح في بيان اخصية الحادث

الاضافي

الاضافي الى التكلف المذكور وهو اعتبار المقايسة بالفعل
في مفهوم الحادث الاضافي فان الزمان حادث زماني
وليس حادثا اضافيا اصلا والا لزم ان يكون للزمان زمان
ويرد ايضا ما قيل لانه اذا كان القديم الاضافي اعم من الزماني
وبين الحادثين يتحقق المساواة فكما لا واسطة بين الزمانيين
لا يتحقق الواسطة بين الاضافيين بالضرورة ثم نقول
الظاهر من تقرير الشارح ان الشارح انما يلزم لان الزمان لا بد ان يكون
داخلا في احدهما لامتناع الخلو عنهما فكل منهما يعتبر الزمان فيه
ولو كان معتبرا في احدهما فقط لا يلزم الشارح فقوله والغرض
من ذلك آه لا يلايم ما فهم من الشرح وايضا الظاهر من كلامه
ههنا حيث قال لا يقتضي وقوعه في زمان وكذا من كلامه في الحاشية التي
بعدها انه جعل الزمان في تعريف الحدوث الزماني قيدا للوجود
وهو بعيد غاية البعد ويمكن ان يقال انه رحمه في صدد توجيه المقام
ولم يبال بمخالفته لتقرير الشرح فليتامل ثم قيد في زمان في تعريف الحدوث
في كلام الشارح يحتمل وجوها ثلثة الاول وهو الظاهر انه قيد
للعدم والثاني انه قيد للمسبوقية والثالث انه قيد للوجود
فعلى الاول لا يلايم قول الشارح يكون للزمان زمان ويرد عليه
ان الشارح المذكور على سبيل التعاقب ٢ الا ان يقال في الجواب ٢ جايز ظ
ان الشارح على سبيل التعاقب باطل على مذهب المصنف
وساير المتكلمين نعم يمكن ان يقال لو كان الزمان معتبرا
في القديم والحادث الزماني وكان الزمان حادثا زمانيا
يلزم ان يكون الزمان اي كل زمان ممتد مسبوقا بزمان آخر
فتامل وعلى الثاني يرد انه لم لا يجوز ان يكون الزمان ظرف
مسبوقية لنفسه من غير حاجة الى زمان آخر واما الثالث
فبعيد عن العبارة غاية البعد كما مر **قوله** وسنح لي وجه آخر

آه وقد يقال ايضا المعروض متقدم بالذات على عارضه فالماهية
متقدمة بالذات على وجودها العارض لها مع ان تلك المرتبة المتقدمة
كانت معدومة فيلزم كلما كان وجوده بعروض الوجود مسبوقا وجوده
بالعدم وهذا بخلاف القديم بالذات وهو الواجب تعالى
اذ لا يكون موجوديته بعروض الوجود ويرد عليه ايضا مثل ما مر قوله
فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم آه اعلم ان المرتبة ليست
ظرفا حقيقيا للوجود او العدم بل معنى عدم المعلول في مرتبة وجود العلة
انه كما كان لوجود العلة رتبة التقدم اى كان متقدما بالذات
على وجود المعلول كان لعدم المعلول ايضا رتبة التقدم بمعنى انه
كان متقدما بالذات على وجوده فلا يرد انه لو سلم ان عدم المعلول
في مرتبة وجود العلة لا يلزم تقدمه على وجود المعلول لان ما مع
المتقدم لا يلزم ان يكون متقدما في المعية والتقدم الذاتيين
كما هو المشهور لان المعية ههنا انما هي في صفة التقدم
وايضا اذا كان وجود العلة متقدما بالذات على وجود المعلول
ففي هذه المرتبة السابقة اذا لم يتحقق وجود المعلول وتحقق
عدمها كان العدم واقعا في المرتبة السابقة وكل ما هو واقع
في المرتبة السابقة كان متقدما وهذا بخلاف ما مع المتقدم
اذ قد يكون المعية بينهما من حيث التأخر كما اذا كان معلولا علة
واحدة فاذا كان احدهما سابقا على معلوله وعلة له لا يلزم
كون الآخر المقارن في المعلولية متقدما عليه علة له ايضا
لانه ليس واقعا في المرتبة السابقة واراد بالاول وجوده
في تلك المرتبة وبالثاني عدمه فيها وتشبيه هذا بالماهية
من حيث هي لانها ليست الا هي ليس على ما ينبغي لان المصداق
ههنا انه ليس متقدما بالذات بخلافه ثم اذ المصداق فيها كونه
ليس ذاتا ولا ذاتيا على ما سيجئ ولهذا ما كان متقدما كالامكان

صدق انه

صدق انه في تلك المرتبة مع كونه خارجا عن العلة واراد
بتلك المرتبة في قوله ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة
السابقة ولهذا قال فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا
عن وجود الآخر ولا متقدما عليه فلا يتوجه عليه انه ينبغي ان يزاد
بعد قوله كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية
قولنا ولا علاقة التضايف بناء على ان المتضايفين يوجد
احدهما في مرتبة وجود الآخر اى المرتبة المعية فتأمل قوله
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم يمكن ان ينبه عليه
بوجوه الاول انه لو كان عدم الشئ متقدما بالذات
على وجود هذا الشئ واقعا في مرتبة علته لزم احتياج وجود الشئ
الى عدمه ومعلوم انه لا علاقة ذاتية بين الشئ ونقيضه
بحيث يكون احدهما علة للآخر ومتقدما عليه بالطبع او بالعلية
الثاني ان العدم الازلي للممكن لا شك انه مسبوق بعدم علته
ففي مرتبة عدم علته لا يكون هذا العدم واقعا ومعلوم انه لا يكون
وجوده ايضا واقعا فيه بل يصدق المرتبة خالية عن عدم
هذا الممكن ووجوده معا واذا عرفت حال العدم فقس عليه
حال الوجود الثالث انه لما كان عدم المعلول موقوفا
عليه لوجوده فلا بد من وقوعه في نفس الامر لتحقق وجود المعلول
فيلزم تحقق العدم في نفس الامر بدون علته التي هي عدم علته
الرابع ان عدم المعلول لو كان واقعا في نفس الامر قبل وجوده
لكان واقعا في الزمان لانها قبلية لا يجامع القبل معها البعد
وكل قبلية كذلك كانت زمانية وكان عدم المعلولات
القديمة واقعا في زمان قبل وجودها وكانت حوادث زمانية
قوله لانا نقول سلب الوجود في زمان آه السر في ذلك
ظرف حقيقي للوجود والعدم فاذا لم يكن ظرفا لسلب ذلك الوجود

بالضرورة وأمّا المرتبة فليس ظرفاً حقيقياً للوجود والعدم فاذا
قلنا وجد المعلول في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم
على نقيضه واذا قلنا عدمه في تلك المرتبة كان معناه انه
متقدم على وجوده فارتفاع الوجود في تلك المرتبة وارتفاع العدم
فيها يرجع الى ان الوجود غير متقدم على نقيضه والعدم غير متقدم
على الوجود وكلاهما حق على ما عرفت وليس هذا ارتفاعاً
للنقيضين اصلا على ما لا يخفى وبما قررنا من ان المرتبة
ليس ظرفاً حقيقياً للوجود والعدم لا يتوجه الايراد بانه اذا
لم يوجد المعلول في مرتبة العلة المستقلة فيلزم تخلف المعلول
عنها اذ التخلف عبارة عن وجود العلة في ظرف لم يوجد المعلول
معها فيه وههنا ليس كذلك بل يرجع الى ان العلة
احق واولى بالوجود من معلول وليس فيه تخلف اصلاً
قوله فان اكتفى في الحدوث بهذا المعنى آه كان منه
توجيهاً لكلامهم فيما نقل عن الشيخ من ان المعلول في نفسه
ليس المراد انه ليس بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان
وهم عبروا عن هذا الامكان تارة بالليس كما نقل عن الشيخ
وتارة بعدم الاقتضاء كما نقله الشارح والمراد واحد ولا يخفى
ما في التوجيه من التكلف لان المراد بالامكان ان كان
امكان الوجود والعدم فلا اختصاص له بالعدم فكما صح ان الحادث
مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ايضا ان يقال انه مسبوق
بالوجود بهذا المعنى ايضا وان كان المراد امكان العدم
فكما ان امكان العدم متقدم على وجود الحادث فكذا امكان الوجود
فلا فرق ويمكن ان يقال مرادهم من العدم السابق على الوجود
في الحوادث الذاتية هو مرتبة الذات اى الذات المأخوذة
من حيث هي بناء على تقدم فعلية الذات على الوجود وهذا

لا يتصور

عين ذاته

لا يتصور في القديم بالذات لانه مخصوص بذاته تعالى ووجوده
وليس له حال التجرد عن الوجود وقول الشيخ للمعلول في نفسه
ان يكون ليس حيث قيد بقوله في نفسه الى آخر ما نقل ظ الانطباق
على ما ذكرنا فليتأمل قوله كالامكان والاعتبارات اللازمة
آه فيه انه يشكل بالامور التي بعد الامكان كالوجوب
الا ان يقال فرضنا المعلول هو الوجوب فيتحقق العلة التامة
البسيطة بالنسبة اليه لكن يبقى الكلام في التأثير ويمكن دفعه
بان المراد من العلة البسيطة ما لا يتركب من العلل المشهورة
المتقدمة كل منها بالطبع وههنا كذلك لما عرفت من كلام الشيخ
ان ما فيه التقدم في التقدم بالطبع في المعنى المشهور هو الوجود
فلم يتحقق في الاعتبارات قال الشارح وننقل الكلام الى قدم القدم
وحدوث الحدوث حتى يتسلسل قال سيد المحققين يجوز قدم القدم
عين القدم بالذات ومغايراً له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل
وايضا جاز ان يكون طبيعة القدم موجودة في الخارج في ضمن
بعض افرادها فقط ويكون قدم القدم امراً اعتبارياً معدوماً
في الخارج فلا تتسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه
وقد يقال في الجواب عن الاول انه قد مر في كلام الاستاد
وان كانت صفة قائمة بشيء كانت صفة لذلك الشيء
وكان الغير موصوفاً بها ولو كانت قائمة بنفسها كانت صفة
لنفسها وصح اتصاف نفسها بها كالضوء القائم بالغير
والضوء المفروض انه قائم بالنفس وح لو كان القدم قديماً
كان قديماً بقدم آخر قائم به لا بنفسه بل نفسه صفة للذات
القديمة وكانت تلك الذات قديمة بها وعن الثاني
بما مر في الشرح وقرر رحمه ان كل صفة من شأنه الوجود
في الاعيان لم يكن اتصاف شيء بها الا بوجودها فيه وجوداً عينياً

وح نقول لو كان القدم موجودا في ضمن بعض افراده كانت من شان
ماهية الوجود في الاعيان فلم يمكن ان يتصف القدم بالقدم
الاعتباري الا ان يقال ما ذكرت انما يسلم في الماهيات
النوعية ولعل القدم طبيعة جنسية بالنسبة الى افراده فليتامل
قوله وانت تعلم مما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي
قادر على حل هذا وامثاله فنقول والحل بوجهين الاول ان مجرد المسبوقية
بالغير ليس معنى الحدوث الذاتي بل لابد من المسبوقية بالعدم
كما مر فلا يلزم من مسبوقية القدم الذاتي بالموصوف حدوثه الذاتي
الا ان يقال المسبوقية بالموصوف يستلزم المسبوقية بالعدم
اذ يلزم في مرتبة ذات الموصوف وقد عرفت انه لا يلزم
والثاني انه لا يلزم من عدم وقوع القدم الذاتي في مرتبة وجود الموصوف
وقوع نقيضه الذي هو الحدوث الذاتي واتصاف الموصوف به
كما عرفت ان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز بل واقع
قوله المناقشة متجهة على عبارة الشـ الاصفهاني هذا
انما يرد لو اراد الشـ دفع المناقشة التي اوردها السيد قدس سره
على الشـ الاصفهاني وليس كذلك بل غرض الشـ انه لو اورد
المناقشة على تقريره حيث فسر قدم الاتصاف بلا مسبوقية
بعدم الاتصاف والحدوث بنقيضه بان هذا التفسير
خلاف الاصطلاح لا يجدي في دفع الشبهة لانا اذا تركنا
لفظ القدم والحدوث واكتفينا بما فسرناهما به لكان لزوم الشبهة
بحاله وايضا لا يجري هذا التفسير بطريق الجواز يدل عليه ما ذكرنا
ان البحث الذي ذكره السيد قدس سره عن المناقشة التي
ذكرها الشـ اذ مدار ما ذكره الشـ على ان المورد خلط
بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره والقدم والحدوث
انما هو بالاعتبار الاول ومآل ما اورده السيد قدس سره

الى انه

الى انه خلط بين وجود الشيء في الاعيان ووجوده في الاذهان
وان القدم والحدوث بالاعتبار الاول دون الثاني
وكذلك لا اختلاف في تقرير الايراد بين الشرحين اذ مدار
هذا الشرح على جعل المورد الاتصاف بالقدم والحدوث
قديما وحادثا ومدار الشرح القديم على جعل نفس القدم والحدوث
قديما وحادثا باعتبار الوجود الذهني لهما وكيف يتوهم ان الشـ
اراد دفع المناقشة التي اوردها السيد قدس سره على الشرح
القديم والحال انه قدس سره بعد الفراغ من البحث والمناقشة
ذكر انه لا تخلص عن لزوم البحث الا بان ذلك باعتبار الاتصاف
كما فرع هذا الشـ بعينه فما فرع الشـ ما ذكره السيد قدس سره
في التخلص بعد تقرير المناقشة فلا مجال لتوهم ان المناقشة التي
ذكرها على هذا التقرير هي التي ذكرها قدس سره قبل هذا التقرير
ويمكن ان يقال له رحمه ان السيد المحقق اورد المناقشة
اولا ولم يتوجه لدفعه واورد بحثا اخر على تقدير التنزل عنها
ثم قال ولا تخلص الا بان يقال وقال فيه ما نقله الشـ
ولما كان هذا تخليصا عن البحث المذكور دون المناقشة
بناء على ان لزوم مثلها في هذا التقرير ايضا اذ كما ان القدم
والحدوث اصطلاحا مختص بالوجود الخارجي ولم يجر في الوجود الذهني
كذلك مختص بالوجود في نفسه ولم يجر في الوجود لغيره
كالاتصاف فحمل رحمه كلام الشـ على انه بصدد دفع تلك المناقشة
على هذا التوجيه الذي غير اليه الكلام اذ بما ذكره من التقرير
لم يتجه مادتها وانت خبير بان المناقشة باقية بعينها
اذ الاتصاف امر عقلي وليس عينيا كنفس القدم والحدوث
الا ان يلتزم ان الاتصاف بالقدم والحدوث
في الاعيان وان الوجود المعتبر في المعنى الاصطلاحي

للقدم والحدوث اعم من الوجود فی نفسه او لغیره وفیه تعسف
وقال قدس سره وههنا بحث وهو ان القدم والحدوث
انما یوصف بهما الشیء بحسب وجوده فی الاعیان کما اشار الیه
واذا کانا اعتباریین لم یوجدا فی الاعیان فکیف یوصفان
بالقدم والحدوث وان جاز وصفهما بهما نظرا الی وجودهما
فی الذهن فلا فرق بینهما اذن لان وجودهما فی الاعیان حادث
وفی علم الله قدیم فلا یصح قوله فح یکون للقدم قدم وللحدوث
حدوث ولا محیص الا ان یقال ذلک باعتبار اتصاف القدیم
والحادث بهما فی نفس الامر الی اخر ما افاده ونقله الشارح
قال الشارح یعنی ان للواجب بالذات لوازم ثلثة
عدل عن عبارة الشارح القدیم حیث قال فقد اثبتوا للواجب
خواصا ثلثا اما اولا فلعدم دلالة عبارة الکتاب علی معنی الاختصاص
واما ثانیا فلان الاختصاص لا یصح الا فی الثلثة وحمل الاختصاص
علی الاضافی تعسف اذ لم یذکر ههنا ما یعین الاختصاص
بالواجب بالنسبة واما ثالثا فلانهم لم یذکروا ههنا
ما یدل علی نفیها عن غیر الواجب فلا یتم التقریب
قال الشارح والمحتاج فی نفس الامر الی الغیر ممکن
وذلک لان علة الافتقار منحصرة فی الامکان علی ما مر
وفیه بحث لان ما ثبت فیما مر هو ان علة الافتقار
الی المؤثر هی الامکان ولم یثبت ان علة الافتقار الی الجزء
هو الامکان بل الظاهر علی ما مر الیه الاشارة ان الافتقار
الی الجزء من حیث الذات ولهذا سمی الجزء بعلة الماهیة
والجواب انه قد مر فی کلامه رحمه ان کل محتاج الی الغیر
کان مفتقرا الی الفاعل فان الفاعل ضروری فی جمیع المعلولات
فاذا ثبت الافتقار الی الجزء ثبت الافتقار الی المؤثر

بحث خواص الواجب

علی نفیها ١٢

فثبت الامکان الذ

فثبت الامکان الذی کان علته ومعنی قوله وانما یلزم الجهل لو حکم
بانهما متمایزة یعنی انه لو سلم ان ههنا حکما فانما یلزم الجهل لو حکم
انهما متمایزة فی الخارج فهذا الکلام اورده بعد تسلیم ما منعه
اولا بناء علی ظهور ضعف المنع المذکور وذلک لان
وجود الحکم المذکور وان لم یکن ضروریا فی تصویر الاجزاء وتحقق
ماهیتها لکن عدمه ایضا لیس ضروریا ومن المعلوم بالضرورة
انه یصور هذا الحکم کثیرا انا من مشاهدة جزئیات الکل کزید وعمرو
یحصل صورة النوع ومن مشاهدة جزئیات الکل کزید وعمرو
ومع هذا الفرس وذاک الفرس یحصل صورة الجنس
وکون فیضان صورة الجنس بالتفصیل بعد فیضان النوع
لیس فیه محذور بل التفصیل بعد الاجمال نعم یمکن فیضان الجنس
بملاحظة زید وهذا الفرس مثلا لکن الاول اسهل واکثر
والتنبه للمشارکة صار معد الفیضان ما به المشارکة
والتنبه للمباینة معد الفیضان ما به المباینة کالفصل ولا یرد
کالجنس ان التنبه لما به المشارکة مقدم علی التنبه بالمشارکة
ضرورة ان تصور المشارکة فی شیء فرع علی تصور ذلک الشیء
لان المراد بالتنبه للمشارکة والمباینة ادراک الملایمة
والمنافرة الجزئیة بین الجزئیات بالقوة الوهمیة لانها
من المعانی الجزئیة علی ما حققه الاستاد فی حواشی المطالع
قوله فوجودها واحد ومفهومها آه واعلم ان اللازم
عدم کون وجود کل جزء نفس ماهیته علی طریق رفع الایجاب الکلی
اذ لو کان وجود کل جزء نفس ماهیة ذلک الجزء وماهیة کل جزء
غیر ماهیة الجزء الآخر حتی یتصور الترکیب بحسب العقل
لم یصح الحمل الذی هو لازم للترکیب العقلی ولا یلزم منه
کون وجود المجموع الذی فرض انه واجب الوجود اغیر ماهیته

لفیضانه ١٢

المؤلف منهما نفس الوجود القائم بذاته وماهيته

والمحذور هو هذا وذلك لانه يجوز ان يكون هناك مفهومان
متغايران يكون كل منهما او احدهما عين الوجود ولدفع هذين الاحتمالين
كتب الحاشية المصدرة بقوله وتفصيل المقام وحصر الاحتمالات
المتصورة في التركيب العقلي وابطل جميعها وخلاصة ما يستفاد
من هذه الحاشية لدفع هذا الايراد انه اذا لم يكن وجود كل جزء
نفس ماهيته فلا يخلو اما ان يكون وجود شيء من الجزئين
نفس ماهيته او لا يكون وجود شيء من الجزئين نفس ماهيته
واشار الى دفع الاول بقوله وعلى الثاني يكون الجزء الذي
هو عين الوجود واجبا والى دفع الثاني بقوله وعلى الثالث
فاما ان يكون اه وبناء كلامه رحمه على ان الجزء العقلي لما كان
متحدا مع الكل في الموجودية في الخارج فلو كان احد الجزئين
ممكنا محتاجا في الموجودية الخارجية الى الغير يلزم احتياج الكل
في الموجودية اليه ولما تعرض في حاشية الحاشية لبعض الاحتمالات
التي لم يتعرض لها في الحاشية لم يقل وتفصيل الدليل بل قال
وتفصيل المقام هذا ثم يمكن دفع الايراد بوجوه اخر منها
انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود اذا كان قائما بنفسه
كان وجودا لذاته موجودا بذاته وان كان قائما بغيره كان وجودا
لغيره ويكون الغير موجودا به فح لو لم يكن واحد من الجزئين عين الوجود
ومعلوم ان الوجود الذي هو عين الكل او عين الجزء الاخر
لم يكن قائما به والا لم يكن الكل او ذلك الجزء موجودا لذاته
لم يكن ذلك الواحد موجودا ومنها ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام
بالغير فالجزء الذي لم يكن عين الوجود لم يكن موجودا وهذان الوجهان
متغايران ومنها ما اشار اليه في حاشية الحاشية التي
صدرها بقوله ويمكن تلخيص الدليل من انه يلزم حمل الممكن

على الواجب

الطبيعة

على الواجب حملا ذاتيا ومنها انه قد صرح الشيخ في مواضع بتقدم
لا بشرط شيء على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب
وقد نقله رحمه عنه في مبحث الماهية وتوجيهه ان الوجود
وان كان واحدا لكن نسبة الوجود الواحد الى الطبيعة لا بشرط
شيء متقدم على نسبته الى الطبيعة بشرط شيء وما وجهنا به كلام الشيخ
ذكره العلامة في حواشيه على حكمة العين ثم في الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين يلزم كون الواجب محض الممكنات
تعالى شانه عن ذلك وبما قررنا من الوجه الاخير من الوجوه المذكورة
يمكن دفع اصل الايراد الذي ذكره الشارح بان يقال لو كان الطبايع
موجودة في الخارج حقيقة كما هو رأي الشيخ والمصنف رحمهما الله
وغيرهما من المحققين فقد عرفت ان الجزء اي الطبيعة
لا بشرط شيء متقدم على الكل وهو الطبيعة بشرط شيء في تعلق الوجود
بنفسه وحاصله ان الجزء احق بذلك الوجود من الكل ومعنى التقدم
الذاتي هو هذه الاحقية والاولوية على ما يستفاد من كلام الشيخ
فيلزم تقدم الجزء على الذات في موجوديته في الخارج والتقدم الذاتي
ملزوم الاحتياج فيلزم احتياج الواجب الى جزئه في الموجودية
الخارجية هف وفيه بحث لان تقدم الوجود الواحد
على نفسه باعتبار تغاير النسبتين احتمال معقول لكن انما
يتم القول به في مقام المنع والتجويز واما في مقام الاستدلال
فالمنع متوجه عليه كيف والاستاد حيث لم يجوزه وابطل
كون الاتحاد في حمل العرضيات اتحادا بالذات بانه يلزم
منه كون الابيض الموجود بعد زيد بالذات بل بالزمان
ايضا متحدا مع زيد بالوجود حقيقة وذلك لعدم تجويزه
كون الوجود الواحد متقدما على نفسه باعتبار النسبتين
وايضا استشكل القوم عند ذكر خواص الذاتي حيث قالوا

من خواصه تقدمه على الذات بالوجودين بان الجزء المحمول لما كان متحدا
مع الكل في الوجود الخارجي فكيف يتصور تقدمه عليه ولو كان هذا
اى تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبارين امرا مقررا عندهم
مسلما بينهم لم يستشكلوا نعم يمكن دفع هذا النقض بهذا الاحتمال
في مقام المنع واما في مقام الاستدلال فلا دفع له وان لم يكن الطبايع
موجودة في الخارج حقيقة لم يكن الواجب في حد ذاته تلك المفهومات
التي فرض انها اجزاء الواجب وتسميتها بالاجزاء كان بمجرد الاصطلاح
اذ عند اصحاب هذا المذهب ان الشخص البسيط الموجود في الخارج
ينتزع العقل منه المفهومات فالمأخوذ منه ان كان مأخوذا من الذات
بلا ملاحظة امر آخر كان ذاتيا والا كان عرضيا وسيجي تحقيقه وتفصيله
في كلام الاستاد في بحث الماهية وان لم يكن تلك المفهومات ثم اذا ابدل
اجزاء حقيقية فلا بحث منها في هذا المقام ولا غرض يتعلق به هذا
ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقوله رح وايضا يحتمل وجهين
احدهما وهو الظاهر انه دليل آخر على ما يدل عليه قوله بعد ذلك
ولا يرد هذا على الدليل الاول الذي اوردناه بزيادة لفظ الاول
على ما في كثير من النسخ وتقريره ان يقال الواجب تعالى شانه لو تركب
في العقل فتركبه اما من الجنس والفصل او من مفهومين متساويين
او من نوع فتركبه بسيط وتشخص وعلى التقادير يلزم تركبه من النوع
والتشخص وهذا الكلام منه مبني على ما حققه في الحاشية الجديدة
موافقا لرأى المتاخرين ان التشخص مشتمل على امر زائد على النوع
نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وذلك لان مفهوم الجزئي
يمنع الشركة ومفهوم الكلي لا يمنع فلا بد من اشتمال مفهوم الجزئي
على امر زائد على مفهوم الكلي بناء على ان الجزئية والكلية
من عوارض المفهوم والمعلوم وحاصله ان النوع بصرافة النوعية
من دون انضمام التشخص فيها لا معها كما تقرر في [illegible] موضعه

ليس موجودا

ليس موجودا في الخارج فلم يكن موجوديتها بنفسها ولم يكن
تصور الانفكاك عن الماهية والوجود ممتنعا والى ما ذكرنا
اشار بقوله لا لتحلله الى ماهية وتشخص واما ذكر ان العقل
لا يحلله الى ماهية ووجود فليتم تفسير كلامهم ولبناء الدليلين
عليه وفيه ان معنى كلامهم ماهية الواجب هى انيته ليس الا ان وجوده
عين ماهيته يعني ان العقل لا يحلل الى ماهية ووجود واما ان العقل
لا يحلله الى ماهية وتشخص فليس معنى هذا الكلام وما نقله في اوائل
بحث المواد عن المصنف في شرح الاشارات يدل على ما ذكرنا
تا رجع اليه فان قيل الثابت بالبرهان هو ان وجود الواجب
عين هويته الشخصية فيجوز ان لا يكون عين ماهيته النوعية
فلا يلزم ح ان يكون الماهية ممكنة فيلزم امكان الواجب نعم يرد عليه
ان هذا الدليل لا ينفي كون الواجب مركبا من مفهومين متساويين
منه وبين جزئين واشار الى وروده في الحاشية التالية
حيث قال لا يرد هذا على الدليل الاول حيث قيد بالاول مشعرا بانه
يرد على الدليل الثاني فان قلت على الدليل الاول ان صحة الحمل
انما تقتضي اتحاد الطرفين في الوجود في الخارج واللازم في التركيب العقلي
كون مفهوميهما متغايرين بحسب العقل فلا منافاة قلت المعتبر
في صحة الحمل كون الوجود المنتزع من احد الطرفين عين المنتزع
من الآخر معهما والواجب في التركيب تغايرهما مفهوما
وثانيهما انه من تتمة الدليل وتوجيهه ان هذا المفهوم المركب
المفروض انه واجب الوجود غير الوجود ولا شيء من الواجب
ماهيته غير ماهية الوجود اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما ثبت
آه وح فذكر كون الواجب شخصا بسيطا لا يحلله العقل
الى ماهية وتشخص لتتميم تفسير كلامهم لا لمدخليته في تتميم الدليل
واعلم ان التركيب يتصور على وجهين خارجي بتميز الاجزاء

فيه بحسب الخارج ولا محالة يتميز بحسب الذهن ايضا وذهنى
يتميز الاجزاء فيه بحسب الذهن فقط والاول منقسم الى ما يكون
الاجزاء فيه متغايرة بحسب الوضع كالبيت او غير متمايزة كالجسم
المركب من الهيولى والصورة والثانى الى ما يكون الاجزاء فيه
محمولة بوجه كالحد للانسان المركب من الحيوان الناطق والى
ما لا يكون الاجزاء فيه محمولة كالاعداد المركبة من الآحاد وقد يطلق المركب
مجازا على ما لا يكون هناك تركيب لكن يقبل القسمة التحليلية
اما الى اجزاء خارجية كالجسم المتصل الواحد او ذهنية كالانسان من حيث انه
محدود وهو اى المعبر عنه بالاجمال والمقصود ههنا نفى الوجوه الستة المذكورة
باسرها والدليل المذكور انما يدل على نفى القسمين الاولين منها واما الوجه
الخامس فظاهر انه لا يتصور فى حقه تعالى لتجرده عن المادة وما يتبعها كالوضع
واما الرابع فلا يتصور فى الموجودات الخارجية لانه على تقدير تحقق المركب
فى الخارج لا يجوز ان لا يكون الاجزاء موجودة اذ المركب عين الاجزاء
ماهية ووجودا فان لم يكن الاجزاء موجودة فيه لم يكن المركب موجودا
فيه بديهة واما ان يكون صورها الذهنية مركبة لكنها تخالف
لذى الصورة فى الماهية ويكون ذو الصورة بسيطا بحسب الماهية
فنحن لا نشتغل بابطالها واذا وجدت الاجزاء فيه فاما ان يكون موجودة
بوجود الكل فيكون محمولة وقد فرض غير محمولة هف او موجودة
لا بوجود الكل فيكون التركيب فى الخارج فلم يبق الا التركيب
من الاجزاء المحمولة ولهذا الغرض الاستاد لنفيه وانما اطنبنا الكلام
فى هذا المقام لانه من امهات المطالب قال الشارح لان كل ماهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود فقيل عليه الماهية الجنسية
لا تقتضى شيئا من الوجوب والامكان بل المقتضى هو الحقائق المندرجة
تحته وح يكون بعضها مقتضيا للامكان وبعضها مقتضيا
للوجوب كما هو مذهب الاشراقيين ولا فساد فيه

يجوز ان صح

انتهى

انتهى وفيه بحث اذ كل مفهوم سواء كان ماهية نوعية او جنسية
او غيرهما فاذا نظر اليه من حيث هى كان اما مقتضيا للوجود او العدم
او لا يقتضى شيئا من ذلك وانكار ذلك لا يخرج عن مكابرة
واذا ثبت اقتضاء ذلك المعنى الجنسى لشىء من الوجوب والامكان
فنقول ان اقتضى لذاته الوجوب لزم تعدد الواجب ضرورة
تعدد الطبيعة الجنسية بتعدد انواعها وان اقتضى الامكان
لزم امكان ما هو متحد مع الواجب فى الوجود فان احتياج الكل
الى الجزء المحمول عليه فى الوجود من حيث انه نسبة هذا الوجود
الى الجزء متقدم على نسبته الى الكل على ما ذهب اليه هذا القائل
كما نقلنا آنفا فيلزم احتياج الواجب الى الممكن فى الوجود الخارجى
وان لم يكن كذلك بل الجزء متحد مع الكل فى الموجودية
فكيف يتصور كون الجزء المتحد فى الموجودية ممكنا محتاجا
الى الغير والكل غير محتاج فى تلك الموجودية بعينها فتامل
وربما يورد المنع على قول الشارح واذا لم يكن مشاركا لغيره
فى ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى
بل الاحتياج الى الفصل لعله لتحقق ماهيته لا للامتياز والجواب
عنه ان الفصل ملزوم للتميز عن المشارك فى الجنس فى صورة التركيب
من الجنس والفصل وان لم يكن ذلك المشارك ممكنا
ذاتيا بل كان فرضيا محضا فان منعت كونه مميزا مطلقا كان
مكابرة وان منعت كونه مميزا عن المشارك الذى يصدق
عليه الجنس فى الواقع او امكن صدقه عليه كان راجعا الى ما ذكره
الشارح قوله بل صرحوا بان المعتبر فى الصورة احتياج المحل
اليها آه فان قيل فان قيل اذا كان المعتبر فى الصورة
ما قال يسقط المنع الذى اورده سابقا اذ لا شك
ان الجزء الحال كالهيئة السريرية وغيرها صورة وانها جوهر

لا عرض ضرورة احتياج المحل اليها فى تحصيله نوعا فالجواب ان بنا
ما صرح به القوم على انهم لم يجعلوا السرير نوعا محصلا فلم يصدق عليه انه
فى تحصيله نوعا تحتاج الى الماهية حتى يلزم كون الهيئة مكورة ذهنية
نعم بين ما ذكره رحمه الله فى مقام السند من ان السرير نوع محصل حقيقى وبين ما نقل
عنهم منافاة ولا محذور فيه الا على القوم لما مر من انهم لم يجعلوا السرير
مركبا حقيقيا ولا على الاستاد لانه فى مقام المنع وعدم تسليم ما خرج اليه
قوله ومراده بكونه ممكنا آه فان قيل اذا كان مراد السيد قدس سره بامكان الوجود
امكانه باعتبار ثبوته للذات الواجب لزم استدراك باقى المقدمات
لانه لو تم ان ثبوته للذات ممكن ثبت امكان الذات اذ لا معنى
لامكان الذات الا هذا ويكون باقى المقدمات حشوا قلت الجواب
ان ثبوت الوجود للذات واتصاف الذات به لما كان نسبة فى حاجة
الى الطرفين لا يجوز ان يكون واجبا نظرا الى ذاته بل بالنظر الى ذات الواجب
ومراد المستدل بامكان ثبوت الوجود للذات امكانه فى نفسه
وبالنظر الى ذاته لا امكانه بالنظر الى ذات الواجب والمنافى
للواجبية انما هو الثانى والمراد هو الاول قال الشارح وايضا
فافتقار الوجود الى الماهية آه هذا استناد آخر للمنع وهو منع كون المفتقر
الى الغير ممكنا وقد يقال فيه نظر لانه بنا السند الاول على حمل الوجوب
والامكان على ما هو صفة للذات اذ لا يجب فى كون الوجود ممكنا
ان يكون موجودا عينيا كسائر الموجودات الممكنة فبنا السند الثانى
على حملهما على ما هو صفة للوجود كما صرح به ففى كلامه اضطراب
فان قلت فى توجيه كلام المستدل اطلق الامكان على الوجود
وحمله على معنى كان صفة للذات فالمجيب اولا اجرى كلامه
على مبنى كلامه مماشاة معه وثانيا ساق الكلام على ما هو التحقيق
ونبه على خلط المستدل الامكان بمعنى صفة الوجود بالامكان
بمعنى صفة الذات قلت ان حصر المفهومات فى الثلث

عالهيئة بدل

بالمعنى الذي

بالمعنى الذي يكون صفة للذات عقلية فوجود الواجب ان كان
مفتقرا الى الذات كان ممكنا يكون صفة للذات فلا بد له
من علة وننقل الكلام اليه ولا يرد عليه الا ما اورده اولا
من ان امكان الوجود انما يلزم اذا كان الوجود مماله عين خارجى
قال الشارح واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء فى اثبات هذا المطلب
وقد يلخص بحيث تندفع هذه الاجوبة آه قد عرفت فى اول بحث المواد
ان المراد من عينية الوجود عينية الوجود الخاص لا المطلق لما ثبت انه
زائد فى الجميع وعرفت ايضا انه يلزم من عينية الوجود الخاص
وهو الوجود الذى يكون موجوديته تعالى به عينية الموجود المشتق
من ذلك الوجود له تعالى فثبت انه تعالى موجود بذاته لا بوجود زائد
وانه تعالى وجود بحت وانه موجود بحت لا انه شئ موجود لما مر
ان الوجود كالضوء اذا كان قائما بنفسه فكان وجودا وموجودا
لنفسه ولا يخفى ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذى
موجوديته تعالى به عينه تعالى وان الموجود المشتق من ذلك الوجود
عينه تعالى ذاته ليس شيئا موجودا بهذا الوجود فمقتضى الدليل
هو ما حققه وقرره الاستاد بعينه على ما سيجئ تفصيله
لا ان الواجب لا ماهية له اصلا بمعنى ان ليس له شئ
كان الواجب واجبا به ولا ان الموجود المطلق عينه
اذ الدليل يدل على ان الحق تعالى ذات كانت موجودة بذاته لا بامر زائد
فنفى الذات عنه تعالى يرجع الى انه لا شئ محض تعالى شانه عن ذلك
وموجوديته تعالى لما لم يكن بالوجود المطلق لم يدل الدليل
على عينية الموجود المطلق له بل على عينية الموجود المأخوذ
من ذلك الوجود الذى هو عينه فتامل قال الشارح
ان المحتاج الى السبب هو الامكان آه قد عرفت ان الاتصاف
لما كان نسبة متوقفا على الطرفين لا بد ان يكون ممكنا نظرا

الى ذاته تعالى نعم بالنظر الى ذات الواجب يكون واجبا وكل ما يكون ممكنا
نظرا الى ذاته لابد له من علة **قوله** بل علة ذات الاربعة اى العلة الفاعلية
له ذات الاربعة اذ الكلام فيها وذلك مما صرح به الشيخ فى تعليقاته
وقال فى النمط الخامس من الاشارات ان وجود المحدث من الفاعل
وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل بذاته وصرح بمثل ذلك
فى الهيات الشفاء ايضا لكن ذكر المصنف فى شرح الاشارات
ان موجد الشئ هو الموجد بصفاته الذاتية فان فاعل السواد
هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل
فليس معناه انه ليس بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ
بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات
محتاجة معها الى غيرهما انتهى ولعل الباعث له على ذلك منافاة المشهور
ظاهرا لما تقرر عندهم من امتناع كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا
بالقياس الى شئ واحد وفى جعله اللون من الصفات مسامحة وعلى ما ذكره
من حيث كونها قابلة وههنا احتمال آخر وهو ان يتعلق الجعل بالذات
ولوازمها صارت متحققة بهذا الجعل لكن تعلقه بها بالعرض
ويمكن توجيه كلام الشيخ بان حمل نفى كونها مجعولة للفاعل على نفى
مجعوليتها له بالذات واستنادها الى الذات من حيث كونها
قابلة لها ومجعولة بجعل يتعلق بها اولا وبالذات فتامل **قوله**
اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات ليس امتناع عدم الصفات
مستندا الى الذات ومعلولا للذات حتى يلزم ان يكون واجبة
بالغير واثر اللغات بل مراده ان امتناع انفكاك الصفة
عن الذات بمجرد اللزوم الخالى عن علاقة العلية فالجواب مراده
ان تلك الصفات لما كانت لازمة للذات وعارضة لها
كانت مغايرة لها وقد سبق منه آنفا ان كل ما يغاير الشئ
فان ثبوته لذلك الشئ او اتصاف ذلك الشئ به امر لا يستغنى

على ما يكون منه خلقية الذات صح صح

عن العلة

عن العلة كيف وبهذا يفرق بين الذاتى والعرضى ويؤيد ما قلنا
انه قال بعيد هذا لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب
اتصاف الماهية به اما لكونه اقتضائيا للماهية اى يكون
وجوب الاتصاف مستندا الى الماهية فى الجملة من غير مدخلية
خصوص احدهما او يكون مستندا الى خصوصية الموصوف
وقوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن دليل على استنادها
الى خصوص الذات ومعناه ما لم يكن الذات اولا لم يكن
ادعى ايضا ذلك **قال الشارح** وغير المعلوم غير المعلوم
بالذات هذا احتمال لا طائل تحته الا لطف العبارة لان ما سبقه
على هيئة الشكل الثانى ينتج ان الوجود ليس عين حقيقة الواجب
قال الشارح فان كان هو الوجود وحده اراد به الوجود لا بشرط
شئ لا الوجود المطلق الكلى لانه مبهم لا يجوز ان يكون عين حقيقة امر موجود
فضلا عن الواجب تعالى وح لزوم تعدد الواجب ظاهر **قال الشارح**
لزم جواز كون كل موجود مبداء الى قوله ومعلوم ان كون الشئ
مبداء لنفسه ولعلته ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية
قد يقال فيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من جواز كون كل وجود
بشرط التجرد واجبا لذاته تعالى عن ذلك جواز كون الشئ علة
لنفسه ولعلته اصلا اما على تقدير عدم تحقق الشرط فالوجود الذى
تحقق الشرط فيه صار واجبا وكان علة محضا فلم يبق معلولا
بل المعلولية انما هى قبل تحقق الشرط وكذا الكلام فى علته
بالنسبة الى علته اذ العلل ما كانت عللا قبل الشرط وبعد الشرط
يصير معلولا محضا واما ثانيا فلانا لا نسلم استحالة كون الشئ
علة لنفسه على تقدير شرط محال فان الواجب على تقدير امكانه
او حدوثه او تركبه علة لنفسه فتامل **قال الشارح** لان معناه
زيادة الوجود هذا انما يكون مطلوبا على تقدير اتحاد الوجود

والكون ح نقول لا حاجة الى قوله وان كان غير الكون في الاعيان
الى اخر الدليل في تمام الدليل فيكون مستدركا **قوله** فان عروض الوجود
للماهيات مستند الى الواجب لم يرد بالماهيات الماهيات الممكنة
فقط كما هو الظاهر من العبارة بل ما يتناول الواجب على ان يكون
المراد من الماهية ما به الشيء هو هو ويؤيده قوله الماهيات التي
تصلح معروضات وقوله الماهية التي يمكن عروضه لها حيث
خصص الماهية بالممكن العروض ليصير مخصوصا بالممكن وح يتم التقريب
لكنه لو قال لان علة عروض الوجود للواجب نفسه لا غيره كما وقع
في بعض نسخ الشرح لكان اظهر واولى اذ لا يجوز ان يكون علة عروض الوجود
للواجب هو الممكن والا لكان الواجب ممكنا لا يقال وايضا
ننقل الكلام الى ذلك الممكن حتى ينتهي الى الواجب فيلزم استناد
عدم عروض الوجود للواجب الى عدمه تعالى شانه عن ذلك
لانا نقول الواجب ليس علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم
ان يكون عدمه تعالى عن ذلك علة لعدم الممكن المفروض انه
علة للعروض وكيف يكون علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم
من عدم شيء منها اي شيء كان عدمه تع واشار الى ما ذكرنا حيث
قال لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب
عليه نقل عنه ان قوله لو سلم اشارة الى انه يمكن منعه اذ المراد
بالعلة ههنا العلة المستقلة وانت تعلم ان هذا المنع لا يرد على التوجيه
الذي نقلناه هذا وربما يوجه كلام المجيب حيث قال واما اللاعروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض بان مراد المجيب
ان اللاعروض لا يحتاج الى علة بل هو ضروري نظرا الى الذات
والمحوج الى العلة هو الامكان لا ان اللاعروض مستند الى عدم
علة العروض فما اورد عليه لا يرد وفيه بحث اذ لا شك
ان اللاعروض صفة زائدة على الذات فثبوتها لها لا بد له من علة

اما الذات

اما الذات او غيرها مع ان حمل العبارة على هذا المعنى بعيد جدا
على التوجيهين ان عروض الوجود للواجب ليس ممكنا حتى يستند الى علة
يكون عدمها علة لعدم العروض ويجوز ان يقال علة عروض الوجود
للواجب لعله الممكن تعالى عن ذلك ولما كان كلامه في دفع لزوم
كون الواجب مستندا الى عدم نفسه لا دفع لزوم المحذور
مطلقا لم يتوجه انه يلزم ح احتياج الواجب الى عدم سبب العروض
قال الشـ وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ويمكن
ان يقال المطلق يقتضي العروض مطلقا ولو في الواجب
كما ثبت ان الوجود المطلق المشترك زائد على ماهيات جميع الموجودات
قيل في بعض شروح بعض الكتب الحكمية في دفع هذا الكلام
ان الوجود الخاص الذي فرض انه عين الواجب مستلزم
للوجود المطلق والمطلق مستلزم للعروض لانه مقتضاه
فالوجود الخاص مستلزم للعروض وقد يقال اللازم منه ان الوجود
الخاص يستلزم عروض مطلقه ولا محذور فيه لانه يستلزم
عروض نفسه **قوله** اشارة الى ما ذكر في بحث المواد وقد يقال
يمكن ان يجعل اشارة الى ما ذكره في بحث زيادة الوجود حيث
قال ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة بالفرق بين اتصاف شيء
بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
قوله هذا غير موجه لان الناقض مدع اه لا يقال الشارح
لم يطلب الفرق بل ادعى عدم الفرق الا انه عبر عن دعوى عدم الفرق
بقوله للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود اه لانا
نقول هذه الدعوى في حيز المنع ولا يمكن ان يقال انها بديهية
كيف وقد مر ان نقيضها بديهي ولاجل هذا لم يحمل كلام الشـ
على الدعوى هذا وقد يقال فيه بحث لان الناقض من حيث انه
ناقض ليس له المطالبة بالفرق لكن له ان يقول المنع الذي

اوردتي صورة النقض لنا ان نورده في اصل الدليل والا فالوقع
والحاصل ان طلب الوقع ههنا ليس من حيث انه ناقض
بل من حيث انه صار مانعا وهو موجه اذ لا شك انه وجب
على المستدل بيان الوقع حتى يسلم دليله عن النقض والمنع
ونم وليس له المنع المشترك بين النقض واصل الدليل
في جواب النقض بل الحق في الجواب ما اورده في الحاشية الاولى
وهو ان الوقع ما يثبته بقوله والحاصل آه ومما ذكرنا علم جواب الايراد
الاول للشارح على ما في اكثر النسخ فان قوله والحاصل آه
لما كان متضمنا للوقع الذي على المستدل بيانه فكيف يكون
لغوا وقد اشار بقوله ولا يخفى ان قوله والحاصل آه
الى دفع توهم ان المصنف كان مدعيا للوقع بين الفاعل
والقابل فالمنع في مقابلته موجه فان ما ذكره المصنف مبالغة
في السند وليس فيه دعوى والى دفع التعريض الذي
اورده صاحب المحاكمات على المصنف حيث قال هذا
غاية توجيه هذا الكلام فانه تعريض له بان حمل كلامه عليه لا يخلو
عن كلفة ومنقصة فقال ان ما ذكر صريح فيما وجهه به هذا واما
قوله بل الظاهر انه مبني على خلافه فيندفع بتوجيه كلام المصنف
في هذا المقام فنقول لا شك ان الكلام في الفاعلية الخارجية
فالنقض بالقابل انما يلايم اذا كانت الماهية قابلة للوجود
في الخارج ولما كان المقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف فغاية توجيه
كلام الناقض ان يحمل كلامه على انه قائل بثبوت المعدوم
في الخارج منفكا عن الوجود ثم يحل الوجود فيها وذلك ظاهر
مما ذكره رحمه الله مفصلا ويمكن ان يقال النقض بالقابل
انما يتوجه اذا كان قبول الماهية الوجود بحسب الخارج

يعني للوقع بين الفاعل والقابل

حتى يلزم

حتى يلزم تقدم الماهية بالوجود الخارجي على الوجود الخارجي واما اذا كانت
قبولها له بحسب الوجود العقلي فظاهر انه لا يتوجه اذ اللازم منه ليس
سوى تقدم الوجود العقلي على الوجود الخارجي وليس فيه تقدم الشيء
على نفسه فمن كان من وجوه النقض كان اعتقد ان الماهية قابلة
للوجود في الخارج ولما كانت القابلية الخارجية تقتضي تقدم القابل
على المقبول في الخارج ولا يتصور ذلك باعتبار وجود القابل
فينبغي ان يكون باعتبار ثبوته فالناقض ممن فرق بين الوجود والثبوت
وهو بط بما فصله وكلا الوجهين اولى مما ذكره صاحب المحاكمات
فان لفظ البناء لا يلايم الترديد الذي ذكره ثم ما ذكره في توجيه
كلام المصنف منظور فيه لان كلام المصنف صريح في ان بناء
كلام الناقض على الفرق بين الثبوت والوجود ولو لم يفرق
بينهما اذ لو فرق بينهما لينبغي ان يقول بدل لفظ الثبوت الوجود اذ اللازم
من الدليل المذكور على تقدير كون الماهية قابلة للوجود ان تكون
الماهية موجودة ثم يحل الوجود فيها كما في صورة الفاعلية واما التقدم
بحسب الثبوت فهو خفي على زعمه وليس محذورا عنده لازما
من الدليل ولو حمل قوله للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها
على معنى ان لها وجودا غير هذا الوجود متقدما عليه لم ينطبق
قوله لان كون الماهية هو وجودها على فساد اللازم المذكور
ولا على فساد اللزوم الذي تصوره على توجيهه رحمه الله مع ان تقدم اللزوم
تكلف ظاهر وكذا ان كلام الناقض مبني على لزوم هذا الفساد
بل ليس كلامه الا هذا اللزوم واما جعله الحكم هو اشتراط الوجود
فمبني على جعله النقض نقضا للدعوى الكلية ان العلة متقدمة
بالوجود والظاهر من عبارة الشرح مطابقا لما ذكره صاحب المحاكمات
ان النقض نقض للدليل المذكور والحكم اللازم هو عدم
قابلية الماهية للوجود ولعل ما ذكره في هذه انما صدر عنه سهوا فتأمل

اذ اللازم منه ما آه

وكلا التوجيهين ظ

قوله اقول بعد ما سبق اشارة الى ما سبق آنفا ان المطالبة بالفرق
ليس وظيفة الناقض ولا يخفى ان كلام الشارح متضمن لتلك المطالبة
والجواب الاول هو الجواب الاول للنقض الذي ذكره الشارح
في شرح كلام المصنف وحمله على جواب المنع بعيد لفظا ومعنى ويمكن التوفيق
بين الجوابين بان مدار الجواب الاول منع ان العلة القابلية
متقدمة بالوجود بل القابل الماهية من حيث هي بدون اشتراط الوجود
مطلقا لا خارجا ولا ذهنا وبناء الثاني على ان القابلية كالفاعلية
يقتضي التقدم بالوجود لكن في الوجود الذي ظرف القابلية
وهو الذي فيما نحن فيه على ما مر ان زيادته عليها في التصور
فلا فرق بين الفاعلية والقابلية في الحكم المذكور اي التقدم
بالوجود الذي هو ظرف احدهما بل الفرق في ان فاعلية الوجود
الخارجي انما هو في الخارج بخلاف القابلية فتامل قال الشارح
لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء واحد وفاعلا له لو تم هذا
لزم كون جميع الصفات السلبية وكذا الوجود المطلق والوجوب المطلق
عين الواجب قوله فانهم جعلوها موضوع المنطق آه لا يخفى
ان هذا لا يدل على ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات
ثم لا يخفى ان ما ذكره يندفع الايراد الاول والثاني لان كون فرد
من الوجود مستغنيا عن المحل وموجودا في الخارج لا ينافي كون الموجود
من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وايضا اذا كان الكلام
في الموجود لم يحتج الى الاحتجاج على ان الوجود ليس بموجود في الخارج
فيندفع الثالث ايضا فان قلت لا شك ان افراد الموجود
موجودة في الخارج قائمة بنفسها وايضا لا بد من الاحتجاج
على ان الموجود ليس بموجود في الخارج فالعدول من الوجود
الى الموجود لا يدفع الايرادات اصلا قلت وجود افراد الموجود
وافراد الشيء من حيث انها افراده في الخارج ينافي كون ذلك الشيء

فمن المعقولات الثانية

اي من حيث
من المعقولات الثانية وكذا حيثيتها بذواتها من تلك الحيثية
يصدق عليها ذلك الشيء ينافي كونه من المحمولات العقلية لكن قد عرفت
فيما مر ان صدق الموجود على الممكنات انما هو في التصور
والوجود الذهني والحاصل ان صدق الموجود على افراده
انما هو في العقل دون الخارج فتلك الافراد من حيث انها افراد الموجود
انما تكون موجودة في العقل لا في الخارج ومعلوم بالضرورة
ان مفهوم الموجود ليس بموجود في الخارج بالاستقلال
بل صدق على الماهيات في العقل فيكون من المحمولات العقلية
وليست موجودة في الخارج ايضا فان قيل كما ان الموجود يصدق
على افراده في العقل دون الخارج كذلك الوجود انما يعرض الماهيات
في العقل دون الخارج فيندفع الايرادات على تقدير كون الكلام
في الوجود فما فائدة العدول من الوجود الى الموجود في دفع الايراد
مع ان كلامه مشعر بان دفع الايرادات انما هو فائدة العدول
المذكور قلت لو كان الكلام في الوجود لم يتم دعوى كونه
من المعقولات الثانية لجواز ان يكون صدقه على الوجود الذي
هو عين الواجب صدقا خارجيا ويكون موجودا في الخارج
اللهم الا ان يخصص كونه معقولا ثانيا بالاضافة الى حصوص
الحصص العارضة للماهيات فيكون ارجاعا الى التوجيه الذي
ذكره اخرا بعد التسليم ولا يخفى جريانه في الموجود ويمكن ان يقال
مقصوده من اثبات كون المعقول الثاني هو المشتق
ايراد النقض على كلام الشارح بمثل الشيء والممكن والواجب
وامثالها على ما يشعر به قوله ونحن نقول يعني ان ما ذكرت
جار في كثير من المفهومات قد حكموا بكونها معقولات ثانية
حين كون المراد من الامر المشتق فما هو جوابكم في هذه المفهومات
فهو جوابنا في الوجود ولم يذكر الكل لان مداره على كون حمل الوجود

على الماهيات وعروضه لها في العقل وذلك مما مر صريحا في كلام المصنف
حيث قال في زيادته عليها في التصور وسيجيء تحقيقه في كلام الاستاد
ايضا هذا وانت تعلم ان الاولى في كلام المصنف ان تقول
بدل قوله وهو من المعقولات الثانية بالواو فهو بالفاء ليكون
متفرعا على ما تقدم وح لا حاجة الى الاستدلال عليه كما فعله الشارح
اذ يكفي في كون مفهوم معقولا ثانيا كون عروضه في العقل فقط
قال الشارح والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية
آه قد يقال هو مع ابتنائه على نفي وجود الطبايع في الخارج مع ان التحقيق
خلافه وخلاف ما ذهب اليه المصنف على ما سيجيء يرد عليه انه
على هذا الرأي لو حكم على مفهوم بانه موجود في الخارج وجعل الحكم
مستثناة كان معناه ما ذكره الشارح ليكون الحكم مفيدا ليس لغوا
محضا وههنا قد حكم على مفهوم الوجود بانه معقول ثان ومعلوم
ان هذا الحكم ليس حكما على افراد المفهوم فاذا قيل في اثبات هذا الحكم
كونه موجودا كان ايضا حكما على نفس المفهوم ليتم التقريب ولا يخفى
ان بما ذكره لا يتم كون الحكم على مفهوم بعدم الاستغناء عن المحل حكما
على افراده كيف وبعض المفهومات قد تستغني عن المحل اي الموضوع
وبما قررنا ظهر اندفاع ايراد الاول والثاني واما دفع الايراد الثالث
عن المصنف فهو انه لم يدع الا كونه معقولا ثانيا وهو لازم من كونه
من المحمولات العقلية على ما مر آنفا ولا حاجة الى اثبات ان الوجود
ليس موجودا خارجيا ولو سلم انه محتاج اليه فلمو جه كلامه
ان يتنبه لكونه من المحمولات العقلية ضرورة ان مفهوم الوجود
لا يكون موجودا في الخارج بصرافته ولما كان عروضه لا اشتباه
في العقل فقط لم يكن موجودا خارجيا وفيه انه لم يثبت
كونه بالنسبة الى وجود الواجب عارضا في العقل ويمكن الجواب
بان العارض موجود بالعرض بوجود المعروض والمراد نفي الموجود

بالذات

بالذات على ان كون الوجود المطلق موجودا بنفسه لا بالعرض فرد منه
لنفسه يقتضي كون الوجود المطلق واجب الوجود هف قوله
هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه اه حمل الوجود
على معناه والعروض على معنى القيام مماشاة للشارح ولهذا قال
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فاشار الى عدم عروضه
للوجود الواجبي ثم العلاوة التي ذكرها بحث على سبيل التنزل
وعلى تقدير تسليم ان الواجب فيما يقال له معقول ثان بان لا يكون له
ما يطابقه في الاعيان مطلق والسند المذكور بقوله اذ لو كان
صدقه عليه بحسب الخارج آه مدخول اذ اللازم منه ان صدق الوجود — ان صدق الوجود عليه
مواطاة موقوف على صدق الموجود مواطاة ولا محذور فيه
بناء على ان موجودية الواجب بنفسه لا بالصدق المطلق عليه
والجواب المشار اليه بقوله ثم وجود فرد من المفهوم هو الجواب
الذي ذكره في الحاشية السابقة لو الفرق بينه وبين الجواب الاول
الذي ذكره بقوله هذا المفهوم من حيث انه عارض آه ان
في الاول يلزم ان المعقول الثاني حيث ما كان عارضا لا بد
ان لا يكون له ما يطابقه في الاعيان حتى لو كان صدق الوجود المطلق
على الوجود الواجبي في الخارج لما ضر هذا الجواب
لانه ليس عارضا له بمعنى القيام وفي هذا الجواب
لا يلتزم ذلك قوله بمعنى ان الوجود في الذهن
ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية حمل كلام الشارح
على انه جعل المعقول الثاني ما يكون عارضا للماهية الموجودة
في الذهن على ان يكون التقييد بل القيد ايضا كما يفهم
من الحاشية الآتية داخلا في الموضوع وجزءا له ثم استبعده
هذا والتحقيق في القضايا الوصفية ليس ان المحمول
ضروري الثبوت للذات المقيد بالوصف على ان يكون الوصف

او التقييد داخلاً فى الموضوع كيف ومعلوم بالضرورة •
ان تحرك الاصابع ليس ضرورى الثبوت للذات المقيد
بالكتابة على ان يكون الكتابة او التقييد بها داخلاً فى الموضوع فى الموضوع ماه
بل انما يكون ثابتاً ضروريا للذات بشرط ان يكون كاتباً •
وبين المعنيين بون بعيد قوله فى الحاشية بعيد •
لان الشارح آه كيف لا وقد بنى الشارح تحقيق قول المصنف
فى زيادته على التصور على ان ثبوت الوجود الخارجى للشئ
فى الخارج فرع لثبوت ذلك الشئ فى الخارج وبه يبطل
ان زيادة الوجود الخارجى على الماهيات ليست فى الخارج
لكن لا يخفى على المنصف ان حمل كلام الشارح على هذا اقرب
الى الصواب من حمله على ما حمله رحمه الله فالصواب حمله على هذا الى الصواب ماه
ثم التعرض لفساده كيف وقد مر فى بحث قيام الوجود
بالماهية من حيث هى ان الوجود يعرض الماهية لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم فينتفى كون الوجود والعدم شرطاً للعروض
لا كونهما قيداً للموضوع واحال هذا البحث الى ذلك الموضوع
فعلم ان المراد ما ذكرنا هنا وما ذكر من الفرعية فانما هو لتوجيه كلام المص
وههنا كان معترضاً عليه فان قيل على الشارح ما سبق انما هو
كون الوجود الخارجى يعرض الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط
عدمه ولا ينافى ذلك عروضه لها شرطاً للوجود الذهنى
قلت ما ذكره كما يدل على ان الوجود الخارجى يعرض الماهيات
لا بشرط الوجود الخارجى ولا عدمه كذلك يدل على ان عروض الوجود
مطلقاً غير مشروط بالوجود ولو كان عروض الوجود الخارجى
فى العقل وكان مشروطاً بالوجود فى العقل فعروض الوجود العقلى
فى العقل ان لم يكن مشروطاً بالوجود لزم التحكم والتزام الفرق
بين الوجود الخارجى والعقلى فى المسئلة الفرعية وان كان

مشروطاً

مشروطاً لزم التسلسل او توقف الشئ على نفسه ويكفى لصحة الطوالة
هذا القدر ثم لا يخفى ان المفاسد التى ذكرها على هذا التوجيه
يرجع الى مواخذات لفظية يندفع بتغيير البيان والتقرير
كما لا يخفى ولم يتوجه الى حل هذا الاشكال ولم يندفع الى الان شئ
فى المقدمات العقلية غير معقول اذ لم يتوجه لزوم المحذورين
ولا يندفع ووقع لزوم المحذورين بقضية الاستلزام على ما اختاره
رحمه الله لان المعتبر فى المعقول الثانى على ما يستفاد من تعريفاته
المنقولة من حاشية المطالع وشرح المواقف حيث نقل
عن حاشية المطالع انها ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهنى
اعنى ما للوجود الذهنى مدخل فى عروضه ثم قال ولا شبهة فى هذا التعريف
وعن شرح المواقف ما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها
فى الذهن ان الوجود الذهنى شرط لعروض المعقول الثانى
ولا مخلص الا بالتزام تخصيص المعرف او تعميم المعرف وهكذا
كما ترى قوله ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود
سيجئ بيان المعنى المراد بالامتياز فانتظره قوله فان وصف الوجود
عرض هذا يدل على ان حمل كلام الشارح على ان جعل القيد •
اى الوجود العقلى ايضاً داخلاً فى عروض المعقول الثانى
والظاهر انه ليس مما لا بد منه فى توجيه كلام الشارح بل يكفى
لتوجيه كلامه ان يكون التقييد فقط داخلاً قوله وقد سبق
منا كلام على ذلك اشارة الى ما ذكره آنفاً حيث قال
اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما فى الخارج وهو محال
او فى الذهن فلخصوص الوجود الذهنى فيه مدخل فيكون
من المعقولات الثانية وقوله وقد مر الكلام فيه مفصلاً
اشارة الى ما ذكره فى الحاشية المتعلقة بقول المصنف على المتعلقة ماه
فى زيادته عليها فى التصور المصدرة بقول الشارح •

فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولاً آه ويمكن حمل كلام الشارح على انه
يلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي
بها اي في العقل اذ يجوز ان يوجد في الخارج ولم يعتبر ذاهن
عروض الوجود لها والجواب ح ان الموجودية ليست بقيام الوجود
بالماهية بل بتأثير الفاعل في الماهية **قوله** ولا يلائمه ما ذكره
من ان القسم الاول وذلك لانه ينبغي للشارح ان يقول ان القسم الاول
ما لخصوص الوجود في نفس الامر فيه مدخل موافقاً للنظرية **قوله**
ان مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية اي ليس هو الموضوع
وقيام المبدا به كما في حمل الابيض على الجسم على ما مر اذ لما كان قيام الوجود
بالماهية في التصور فاذا لم يكن هناك تصور ووجود ذهني
لم يكن قيام مع ان حمل الموجود على الماهية صادق وانما لا يتوقف
على هذا الاعتبار وح يتوجه السؤال المصدر بقوله فان قلت
وقوله وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية والعرضية
اشارة الى جواب سؤال نشأ من جعله المصداق نفس الماهية
واشار الى السؤال والجواب في الحاشية التي اشار اليها
بقوله وقد مر الكلام فيه مفصلاً حيث قال بعد جعل مصداق حمل الوجود
نفس الماهية لا الماهية الموجودة كما ما بهذه العبارة
فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما
ينتزع من الذات قلت ملاحظة الماهية كافية في انتزاع الذاتيات
بخلاف الوجود ونظائره اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر
مثل وجود علته او آثاره انتهى **قوله** ان يكون الذات
في ذلك النحو من الوجود غير ملحوظة بذلك العارض هذا هو المعنى الذي
عبر عنه سابقاً بامتياز الماهية عن ذلك العارض في ظرف الاتصاف
ليس المراد بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منه
والا لزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى في الخارج ضرورة انه

لا امتياز بين زيد مثلاً والعمى في الخارج كيف والامتياز الخارجي
بين الشيئين يقتضي ان يكون لكل من المتمايزين تحقق في الخارج
ممتاز عن الآخر بل ارادوا بعدم الخلط والامتياز ان لا يكون
تحصل المعروض في ظرف العروض والاتصاف بذلك العارض
ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج
بدونه فلهذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج
وهذا المعنى الذي ذكرناه يستفاد مما ذكره في بحث امتناع اعادة المعدوم
حيث قال اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
بديهة فانا نعلم قطعاً ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان
خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست
نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ
وحدة الذات ولا وحدة لها الا باعتبار الوجود
انتهى فان قوله اذ نسبة الوجود الى الماهية آه يدل على
ان المراد بالعينية في الخارج ليس معنى يتناول سائر الاعتبارات
بل ما ذكرناه من انه لا يمكن تحصل الماهية بدون الوجود
كما لا يخفى **قوله** فهو في هذا الاعتبار يعرى عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به
قد يقال لا يخفى على احد ان التعري عن جميع العوارض حتى
عن هذا الاعتبار ليس بحسب نفس الامر كيف وقد صرح
في مبحث الماهية بان التجرد عن جميع العوارض ليس
بحسب نفس الامر بل بمحض اعتبار الذهن واختراعه
وح نقول لما كان اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر
وظاهر ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر يقتضي عدم الخلط
والتعري عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمحض اختراع الذهن

والاولى ان يقال اتصاف الماهية بالوجود فى نفس الامر فى ظرف يعتبر الذهن
الماهية مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كان موجودا بنحو آخر
من الوجود وفى نفس الامر ثم الاتصاف بذلك النحو فى نحو آخر وهكذا
ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لا يقال فيلزم توقف
الاتصاف على الاعتبار المذكور لانا نقول لا محذور فيه
فان موجودية الماهية فى ظرف ليس بعوض الوجود لها فيه ولهذا
قال المصنف فزيادته عليها فى التصور نعم يرد عليه ان اتصاف الماهية
بالوجود المطلق فى نفس الامر مع انه لا يكون الماهية مجردة عنه فى نفس الامر
وان جاز تجرده عن كل فرد منه فان قيل الاتصاف بالمطلق
انما هو فى ضمن فرد فح نقول اتصاف الماهية بالمطلق فى ضمن كل فرد
فى فرد آخر من الوجود فى نفس الامر وهكذا قلت الاتصاف بالمطلق
من حيث هو من غير اعتبار سائر الافراد معه فى نفس الامر مع انه لا يمكن
تجريد الماهية عنه فى نفس الامر فالصواب ان يقال ان عروض
الوجود المطلق للماهية انما هو فى الاعتبار الذهنى وتحقق الامتياز
بين العارض والمعروض فى هذا الظرف لكن هذا الاعتبار
ليس فردا لنفس الامر وعروض هذا الاعتبار انما هو فى هذا الاعتبار
فانه فى هذا الاعتبار معرى عن جميع ما عداه حتى عن هذا الاعتبار
وان كان فى نفس الامر مخلوطا به فتامل **قال الشارح** هذا الكلام
انما يصح آه قد عرفت ان عند من قال بوجود الماهيات بنفسها
فى الذهن الوجود الذهنى على نحوين بنفسه وبصورته والتناقض
انما هو باعتبار الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت مطابقة
كما ان التضاد بين الحرارة والبرودة بحسب هذا الوجود
على ما عرفت **قال الشارح** يلاحظ بعنوان المعدومية
صريح العبارة يدل على انه تفسير لقوله يرفعه وح يكون معنى
قول المصنف ان العقل يتصور عدم العدم انه يلاحظ العدم

بعنوان العدم

بعنوان العدم وانت تعلم ان حمل تصور عدم العدم على هذا المعنى
وكذا حمل يرفعه على ما ذكره بعيد غاية البعد والاظهر ان يحمل كلام المصنف
على ان للعقل ان يدرك عدم العدم بان كان المراد التصور
المطلق وتحققه فى ضمن التصديق ويرفعه بمعنى الحكم بالرفع والعدم
وهو قرينة على ان المراد بالتصور ليس التصور المقابل للتصديق
وذكر عدم العدم ورفعه لبيان ان العدم اى المعدوم المطلق
كان متصورا اذ الحكم على الشىء يستدعى تصور المحكوم عليه ولا دخل
لخصوصية المحمول فيه بخلاف ما بعده اذ مداره على خصوصية المحمول
قال الشارح واللازم باطل لاستلزامه التناقض قد يقال التناقض
انما يلزم من الحكم بالتلازم لا من نفس صدقه فيجوز ان تكون تلك القضية
صادقة فى نفس الامر مع امتناع الحكم فيها والجواب انا نعلم
بديهة انه يجوز للعقل الحكم فيها والتناقض يلزم من مجموع صدقها
والحكم فيها لكن الحكم فيها جائز بل واقع فتعين ان يكون الخ
نشأ من صدقها وذكر بعض الفضلاء له جوابا آخر حيث
قال الحاصل فى العقل والمحكوم عليه ليس الا مفهوم المعدوم
المطلق وذلك المفهوم له حيثيتان احديهما خصوصية
نفس مفهومه مع قطع النظر عما يحاذى به من الافراد وهو
بهذا الاعتبار موصوف بصحة الحكم لا غير لانه موجود خاص
وكل فرد من الكليات والثانى اتحاده مع فرده وبهذا الاعتبار
سلب عنه صحة الحكم بالحقيقة سلب صحة الحكم عن الفرد
ولا شك ان فرد المعدوم المطلق ومطابقه ليس له
نحو من الوجود اصلا فيصدق سلب الحكم عنه فالموضوع
فى هذه القضية ذلك المفهوم الكلى لكن سلب الحكم
ليس متوجها الى نفسه بل الى ما يتحد به من الافراد
اقول بناؤه على ان الحكم فى القضايا المحصورة على المفهوم

لانه الموجود فى الذهن حقيقة دون الافراد والحكم يسرى منه الى الافراد
على ما حققه الاستاد ونسبه الى القدماء والمحققين وفيه نظر لانه
اذا صدق ان المحكوم عليه حقيقة والسارى اليه الحكم لابد ان يكون
موجودا فى الذهن الحكم من ان يكون بالذات او بالعرض باعتبار
ان المفهوم الصادق عليه موجود فيه حقيقة على ما حققه الاستاد
فى تحقيق هذا المذهب صدق ان كل ما هو معدوم مطلقا اى لا يوجد
مطلقا لا بالذات بان يكون ذاته مثلا موجودا حقيقة ولا
بالعرض بان يكون عنوانه مثلا موجودا فى الذهن يمتنع ان يحكم
عليه حقيقة بان يكون الحكم ساريا اليه متوجها اليه فصدق
ان كل معدوم مطلقا اى لا بالذات ولا بالعرض يمتنع ان يسرى الحكم
اليه وح نقول ما يسرى الحكم اليه فى هذه القضية ان كان معدوما
مطلقا بالمعنى المذكور فكيف يسرى الحكم اليه وان كان موجودا
ولو باعتبار عنوانه كيف يصح الحكم السارى اليه بامتناع سريان الحكم
اليه على ان هذه الشبهة مذكورة فى كتب المتاخرين
ورأيهم ان الحكم على الفرد لم يندفع بهذا الجواب اصلا فتامل
قال المحشى يقسم العقل الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت
فيه اراد بالثابت وغير الثابت افرادهما لا مفهومهما
والا لم يلزم توهم اجتماع النقيضين اذ لا تناقض فى كون مفهوم
غير الثابت فى الذهن ثابتا فيه فان اجتماع النقيضين
المستحيل ان يصدقا معا على ثابت لا ان يصدق احدهما
على نفس الاخر قوله وفيه نظر لانه اما ان يراد الانقسام
آه قد يقال يراد بالانقسام الانقسام المطلق من غير اعتبار
تقييده بنفس الامر وفرض العقل وح يحتاج الى تخصيص المقسم
بالذهنى اذ ليس مطلق انقسام الموجود الخارجى او المطلق
الى الثابت فى الذهن وغير الثابت فيه مما يوهم التناقض

اذ تعقل

اذ تعقل هذا المطلق انما وقع فى ضمن نفس الامر فلا بد من التخصيص بالذهن
ليستقيم الكلام وح يكون قول الش وح يجب ان يحمل
محمولا على التمثيل والمقصود انه لا يمكن ابقاء الكلام على ظاهره
ويمكن اختيار كون الانقسام بحسب نفس الامر بان يكون المراد
بغير الثابت فى الذهن غير الثابت فيه فى الجملة اعم من ان يكون
غير ثابت فيه فى الواقع او بحسب الفرض وح لو احمل الموجود
على العقلى كان تحققه فى ضمن الغير الثابت فى الفرض وصار
من متفرعات ما سبق ولو حمل على المطلق او الخارجى صح تحققه
فى ضمن الغير الثابت فى الذهن فى الواقع فلم يصح التفريع
والتفصيل لانه اذا حمل الانقسام على المطلق اى الموجود
على المطلق او الخارجى لم يستقم الكلام وكذا اذا جعل الانقسام
بحسب نفس الامر سواء اجعل المقسم الموجود الخارجى
او الذهنى او المطلق فلم يبق الا ان يجعل المقسم الموجود
فى الذهن ويجعل الانقسام مطلقا او مقيدا بالفرضى لكن
بعد تخصيص المقسم بالذهنى لا حاجة الى تخصيص الانقسام بالفرضى
اذ يجعل الانقسام مختصا بالفرضى وح يجوز ان يجعل المقسم
خارجيا ومطلقا ذهنيا لكن لا حاجة بعد تخصيص الانقسام
بالفرضى الى تخصيص المقسم بالذهنى اذ المتبادر من الوجود
اما الخارجى او المطلق قوله ويمكن ان يجاب بان المراد
بالموجود آه لقائل ان يقول اى حاجة الى هذا التكلف
وهو ان يجعل المقسم الماهيات الموجودة فى الذهن لا نفس
مفهوم الموجود حتى يلزم الاحتياج الى تخصيص الموجود بالذهنى
على ان الشرح لا بد من حمل الانقسام على ما هو بحسب نفس الامر
فلا مجال لتوهم اجتماع النقيضين حتى يحتاج الى الاعتذار
قوله اذ ح يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم

باتحادهما في الخارج لا يقال في صورة الحكم على الموجود الخارجي
يجوز ان يكون الحكم باتحادهما في الذهن و ح يكون المصداق
هو الذهن غاية الامر انه يكون المادة هي الامتناع لانه سيجيء
ان ليس المراد بكون الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون
الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر متحدين
بحسب الوجود في الخارج و ح يختص بالخارجية فان قلت
بل يتناول بعض الحقيقيات ايضا وهو ما يكون جميع ما يصدق
عليه العنوان في نفس الامر موجودة في الخارج وبعضها
في الذهن وان لم يتناول ما يكون جميع ما هو فرد العنوان
في نفس الامر منحصرا في الموجود في الذهن قلت المتبادر من الحكم
على الموجود الخارجي بمثله الحكم باتحادهما في الخارج كما ان ما لم يعتبر
في الطرفين سوى وجودهما في الخارج وفي الحقيقية مطلقا
يعتبر كون الطرفين موجودين في نفس الامر وهذا الاعتبار
زائد على اعتبار وجودهما في الخارج ومما قررنا ظهر ان الحقيقية
لم تدخل في الشق الاول واما ان كونها غير داخلة في الصورة الثانية
فلكم يجه بان الصورة الثانية تختص بالذهنيات حيث
قال واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب
مطابقته للخارج فصار حاصل كلام المصنف انه اذا لم يحكم
على الموجود الخارجي بمثله بل حكم على الوجود الذهني بمثله لم يجب
مطابقته للخارج وظ ان الشق الثاني المدلول عليه بقول المص
والا لم يختص بالصورة الثانية التي ذكرها بقوله واما اذا حكم
على الموجود الذهني آه لان الحقيقية داخلة فيه ومن ههنا
ظهر ان حال الحقيقية في هذا التوجيه لم يعلم من كلام المتن
وايضا نفس الامر في هذا التوجيه مختص بالذهن بقرينة
مقابلته للخارج كما سيجيء فلم يتناول الحكم الحقيقية ومحصول

التوجيه الثاني

التوجيه الثاني ان يجعل الصورة الثانية عبارة عما يستفاد من قوله
والا فيصير متناولا للحقيقية كما كان متناولا للذهنية وقوله
ويكون المعنى بيان المعنى كلام المصنف على هذا التوجيه منطوقا
ومفهوما فلا ينافي هذا ما ذكره ان حال الذهنيات لم يعلم
في هذا التوجيه اذ المراد انها لم يعلم صريحا وذلك لانه
يعلم في هذا التوجيه ان مصداق الحكم في هذا القسم هو نفس الامر
ومعلوم ان نفس الامر هو مصداق نوع الحقيقية لا الذهنية
اذ مصداقها انما هو خصوص الذهن فان قيل سيجيء ان المراد
بنفس الامر بقرينة مقابلته للخارج انما هو الذهن فقط لا ما يتناول الخارجية
ايضا قلت نظر ههنا الى اعتبار آخر وهو ان نفس الامر
في هذا التوجيه لما اعتبر عموما لان مصداق الحكم فيما ليس طرفاه
موجودين في الخارج ليس خصوص الذهن او الخارج والعام
من حيث اخذ عاما له نوع مقابلة مع الخاص يصح جعلها مقابلة
للخارج لكن للمحشي ان يقول هذا بعينه في توجيه مقابلة نفس الامر ا هذا ح
للخارج فيسقط نظره الثاني على توجيهه فليتأمل هنا ما في
ظ الحاشية ويمكن توجيهه بوجه آخر لا يرد عليه شيء وتقريره
انه اراد بالخارجية ما يكون الحكم فيها على الافراد الموجودة
في الخارج فقط على ما هو المشهور ويكون المتحقق في هذا الشق
هو الخارجية لا ينافي ان يتحقق الحقيقية المتحدة مع الخارجية
وهي ما يكون جميع افراد الموضوع في نفس الامر موجودا
في الخارج كما اذا كان العنوان من العوارض الخارجية
او كان العنوان الموجود الخارجي وبالذهنية ما يكون الحكم
مقصورا على الافراد الذهنية والحقيقية التي يكون عنوان
افرادها منحصرة في الذهنية كما اذا كان العنوان من المعقولات الثانية
او كان العنوان موجودا ذهنيا متحدة معها وارادها الحقيقية

ما يتناول الحكم فيها الافراد الذهنية والخارجية معا كما اذا كان العنوان
من لوازم الماهيات او الموجود المطلق وذلك لان حال الحقيقية
المتحدة مع الخارجية يعلم من حال الخارجية وكذا ما هو متحد مع الذهنية
يعلم حاله منها فلم يبق الا ما يتناول الحكم فيها الافراد الخارجية والذهنية
معا وانما حمل قوله واللازم التوجيه الثاني على ما ليس حكما خارجيا
على ما يستفاد من سوق الكلام لا على ما ليس في نفس الامر طرفاه موجودين
كما هو الظاهر لان الحقيقية المرادة ههنا طرفاه موجودين ايضا
في الخارج الا ان يخص الطرفان الموجودة في الخارج بالموجودة
فيه فقط فيكون النفي متوجها الى قيد فقط واراد بقوله
فيشمل الحقيقية ايضا ان الكلام يشمله كما يشمل الخارجية والمراد
بالمعنى في قوله ويكون المعنى المعنى المراد سواء كان مستفادا من الكلام
صريحا او مقايسة والمراد بنفس الامر في قول المصنف رحمه الله
في التوجيه الاول الذهن بقرينة المقابلة وفي الثاني ما يكون
تحققه في ضمن الخارج والذهن معا ومعلوم انه يحصل التقابل
ح بينها وبين الخارج فقط وعلى التوجيهين يكون قول المصنف
ويكون صحته حكما على بعض ما كان يجب الاوح فظهر ان النظر الثاني
لا يرد على توجيهه وهو لم يندفع عن الشبهة لان الشبهة جعل الحكم
في الشق الثاني متناولا لبعض الخارجيات ولجميع الذهنيات
وكذا للحقيقيات فلا بد من اخذ نفس الامر مطلقا شاملا
للكل ولا يمكن له تخصيصها بما يختص الحكم فيها بالافراد الخارجية
والذهنية قوله لتحقق التالي بدونه في مثل زيد اعمى وفيه
ان تحقق التالي بدون المقدم لا ينافي صدق اللزومية اذ اللازم
قد يكون اعم لا يقال معلوم ان التالي فيما نحن فيه ليس علة
للمقدم وليسا معلولي علة واحدة مستلزمة لهما كما هو المعتبر
في علاقة اللزوم فتعين ان يكون المقدم علة مستلزمة للتالي

فلا يتحقق التالي

لانا نقول
فلا يتحقق التالي بدونه اذ لا يجوز وجود المعلول بدون علته
يجوز ان يكون لامر كلي علل متعددة كل واحدة منها علة له في نوع مخصوص منه
فالجواب الذي ذكره وقع على سبيل التنزل والاستظهار
واراد بوجوب التطابق كليا هو الوجوب النوعي
وبيانه انه يتصور ههنا بحسب النظر الاول انواع ثلثة
اشار اليها بقوله سواء وجد طرفاها او احدهما فقط ولم يوجد
اذ لا يخفى ان شيئا من تلك الانواع لا يجب فيه التطابق
الكلي اي في ضمن جميع الافراد الا النوع الاول فحاصل
حاصل كلام المصنف انه اذا كان طرفا الحكم موجودين
في الخارج في الموجبة الصادقة يجب ان يكون خارجية
في جميع افراد نوع واحد وهذا التالي لا يتحقق بدون المقدم
لان مثل زيد اعمى فرد نوع واحد من الانواع الثلثة المذكورة
لا لنوع واحد والايراد الذي اشار اليه بقوله فتامل فيه
ما ذكره في الحاشية الثانية بقوله وفيه ان هذا انما يدل
على عدم جواز التخصيص بالسالبة وتوضيحه ان وجوب التطابق
النوعي كما انه يخص من بين الموجبات بما طرفاه موجودان
في الخارج يخص من بين القضايا مطلقا بهذا القسم
لان مدار هذا الوجه على عدم تحقق التالي بدون المقدم ولا يخفى
عدم وروده على الوجه الاول المبني على عدم تحقق المقدم
بدون التالي وحاصل كلام المصنف ح انه كلما كان طرفا الحكم
الايجابي موجودين في الخارج فالقضية الصادقة
ح لا يكون الا خارجية وليس كلما كان طرفا الحكم السلبي
او طرفا الحكم مطلقا موجودين في الخارج فالقضية الصادقة
خارجية بل قد يكون حقيقية او ذهنية اذ لا شك في صدق
سلب زيد عن عمرو حقيقية او ذهنية نعم يرد عليه انه اذا كان

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
١٢٧٥
وكفى عبده

طرفا الحكم موجودين فى الخارج فى الموجبات لا يلزم ان لا يصدق
الا الخارجية بل يصدق الحقيقية بل الذهنية ايضا فى مثل زيد
انسان وقد لا يصدق الموجبة اصلا فى مثل زيد حجر والجواب
ان المراد انه كلما كان طرفا الحكم من حيث انهما طرفا الحكم موجودين
فى الخارج فالموجبة الصادقة ح يكون خارجية وح يتحقق
الخارجية وفيه ان بعد اعتبار قيد الحيثية لا حاجة
الى تخصيص الحكم بالايجابى فى عبارة المتن ضرورة
ان طرفا الحكم من حيث انهما طرفاه اذا كانا موجودين فى الخارج
فلا يكون ذلك الا موجبة خارجية فى الواقع وقد يقال
لا يبعد ان يجعل الخارجية ظ كلام المصنف فى الطرفين
على ما يعتبر الحاكم خارجيا سواء كان موجودا فى الخارج فى الواقع
ام لا وسواء اعتبر وجودهما ايجابا كما فى الموجبات او سلبا
كما فى السوالب ولهذا قيل الحكم فى السوالب انما هو
على ما حكم عليه فى الموجبات وان كان فى السالبة يحكم
على الافراد الموجودة فى الخارج الا ان صدق الحكم فى الموجبة
يقتضى وجود الموضوع بخلاف السالبة وح لا يحتاج الى التخصيص
فى كلام المتن وهذا التوجيه حسن **قوله** ويرد عليه ان كون النسبة
الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك على ما زعمه
حمل التوقف فى كلام الشارح على معنى لولاه لامتنع ولهذا
اورد عليه ذلك ولكن ان يحمل كلامه على ان كون الطرفين
موجودا لا مدخل له فى كون النسبة السلبية خارجية اصلا وله
مدخل فى كون النسبة الايجابية خارجية فى الجملة فان الموجبة التى
طرفاها موجودان فى الخارج صحتها وصدقها متفرع على وجود الطرفين
على ما مر اليه الاشارة لا يقال فح لا يصدق اللزومية كلية
هو اللزومية الكلية لانا نقول ما لا يدرك كله فاذا لم يعتبر

حمل الكلام

حمل الكلام على اللزومية الكلية رعاية للمتبادر بقدر الوسع
والامكان ثم بنا ما ذكرنا على ما اشار اليه الشارح من ان التالى
تحقق النسبة الخارجية وصدقها لا كون الحكم فيها بالاتحاد
فى الخارج ولو حمل على ذلك لم يكن للمقدم دخل فى التالى
اصلا **قوله** ان اراد ان صدق الحمل الايجابى لا يخفى ان لفظ
الصدق المتعدى بكلمة على بمعنى الثبوت والحمل فصحة ارادة المعنى الاول
من كلام الشارح مبنى على حمل لفظ الصدق فى كلامه على معنى الحمل
والثبوت الرابطى وتفسير لفظ الصدق بمعنى التحقق
ووجه صحة الكلام على الشق الاول دون الثانى ما اشار اليه
بقوله ان تحقق الحمل والنسبة الخارجية يتوقف على وجود
الطرفين ضرورة ان وجود النسبة فى الخارج موقوف
على وجود الطرفين فيه واما كون النسبة خارجية
فانما يقتضى كون الخارج ظرف نفس النسبة لا لتحققها
وهو لا يتوقف على وجود الطرفين فتامل **قوله** فهو
من حيث انه موجود فى الذهن مطابق له آه هذا انما يحتاج
اذا جعل الصدق مطابقة النسبة المعلومة للخارج على
ما اختاره العلامة التفتازانى واما اذا جعل عبارة
عن مطابقة الصورة العلمية الحاصلة بنفسها للنسبة
المعلومة فالفرق ح بين المطابق آه قد يقال والمطابق
ظ لا ستره به وهو اختيار المحقق الشريف قدس سره
قوله فالاولى ان يقال ان المطابق آه قد يقال على ما ذكره
يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا النفس التصديق
ومتعلق التصديق يصلح ان يتعلق به العلم التصورى كما انه
صالح لتعلق العلم التصديقى فلم يحفظ التصديق بالكواذب
وايضا على ما ذكره لا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان

فليحمل على اللزومية صح

في تصور الكواذب وبين الغفلة والنسيان في التصديق بها
فتأمل والجواب عنه بان حصول التصديق بخصوصه في التصور
بطريق الافاضة بسبب استعداد النفس مردود بان هذا
رجوع الى ان الفرق بين الغفلة والنسيان ليس بسبب الخزانة التي
ارتسم فيها الصورة العقلية بل بمحض الافاضة من جهة الاستعداد
الكامل والناقص وهذا طريق آخر لا يحتاج فيه الى القول
بالارتسام على ان هذا الاحتمال يختل الدليل على وجود الخزانة
والاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم
ح من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديقات
بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها والحاصل
ان التصديق بالكواذب حاصل له بصورته لا بنفسه
فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق
بها لان معيار (مدار نسخة) الاتصاف على حصول الصفة للموصوف
بنفسه لا بصورته **قوله** على ان كلام اه هذه العلاوة
متعلقة بقوله ما ذكرنا وحاصله انه جواب آخر عن الاعتراض
المذكور بان الاحكام الثابتة في العقل الفعال ليست
متصفة بالصدق كما يفهم مما نقله عن ارسطو فلا يختل تعريف الصدق
بعدم صدقه عليها وقد يقال لا يمكن حمل كلام الشارح على ما نقل
عن اثولوجيا بان يفرق بين صحة الحكم وصدقه والتزام ان تلك الاحكام
صحيحة وان لم تكن صادقة فتأمل ثم لا يخفى ان حمل كلام ارسطو
على ان مقصوده ان علم المبادي وان كان متصفا بالصدق
في الواقع لكن لا ينبغي هذا التوصيف بها بناء على انه
نوهم على انه يتصور الكذب منهم بعيد عن وظيفة الحكمة
بل معناه ان الصدق حقيقة عبارة عن المطابقة بالكسر
لما هو معيار وميزان للاحكام الصادقة وهذا لا يتصور

في حق المبادي

في حق المبادي نعم يتصور فيهم المطابقة بالفتح التي هي المعيار
بالنسبة الى الاحكام وهو الحق هذا لكن المستفاد من كلام الشيخ
وغيره من المحققين ان الحق بالمعنى المصدري اسم للمطابقة
بالفتح القائمة بالقول او الاعتقاد اذا طابقه الواقع
قوله انه يخالف ما وضح من ان نفس الامر هو العقل الفعال
قد يقال ما نقله عن ارسطاطاليس ايضا مخالف لما وضح
ضرورة ان المبادي لا ينحصر في العقل الفعال **قال** الشارح
اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين ثانيهما
متمايزان يستدعي تصور المحكوم عليه وقد يجاب
عن ذلك بان مراده قدس سره من قوله ان لم يطابق الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به انه ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به مع انه حكم معتبر صحيح فيعتبر الثاني ويلزم ما ذكره
وانت تعلم ان هذا التوجيه مع انه خلاف الظاهر
جعل السؤال المقدر مما ليس متوجها على المقام المذكور
ولم يكن قادحا في مقصود المصنف في هذا المقام
لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم
في الحكم دليلا عليه والا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم
وكذبه بل عنده شبهة على حيالها اذ لو ثبت ان هذا الحكم
حكم معتبر صحيح وصدق الحكم وصحته مطابقة للخارج لزم
ما ذكره من لزوم اجتماع النقيضين سواء كان العقل يتصور
كل شيء حتى النقيضين ام لا فجعله سؤالا على ما هو مقصود المصنف
في هذا المقام وايرادا عليه تعسف ظاهر فليتأمل
قال الشارح واما ثانيا فقد يقال ان العقل اذا قسم الموجود
المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت
فيه تعين ان يكون غير الثابت فيه هو الموجود الخارجي

وغير الثابت في الخارج هو الثابت في الذهن فلو كان الحكم
بالتمايز صادقا ومعنى الصدق المطابقة مع الخارج يلزم
ان يكون غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا فيه
في الواقع فان قلت القسم هو مفهوم غير الثابت
في الذهن والموجود في الخارج هو ما صدق عليه هذا المفهوم
قلت قد مر ان التقسيم الى افراد هذين المفهومين
والالم يتوهم اجتماع النقيضين في التقسيم الى الثابت
في الذهن وغير الثابت فيه اذ لا امتناع في ان يكون مفهوم
غير الثابت في الذهن ثابتا فيه **قوله** ولكنا نقول
التمايز ان قد يقال يحصل من هذا الكلام جواب اخر عن النظر
الثاني بان مفهوم الثابت في الذهن غير الثابت فيه
لما لم يكونا ثابتين في الخارج في الواقع والغرض ان الحكم
بالتمايز بحسب الخارج يلزم كون غير الثابت في الخارج
في الواقع ثابتا فيه في الواقع فلا يندفع هذا السؤال
بما مر **قوله** وهذا على ما ذهب اليه القائل ليس المراد
ان هذا غير مطابق للواقع عنده رحمه الله على ما توهم
من العبارة بل المراد انه ليس ظهوره عنده مثل ظهوره
عندهم اذ عنده متعلق على اثبات انهام المعقولات الثانية
المسلوبة عن الاشياء بحسب الخارج **قوله** وهذا
نوهم بان الوجه حمل الحكم بالتمايز على القضية الموجبة الكلية
كانه قيل العقل يحكم بان كل ثابت في الذهن متميز
عن غير الثابت فيه فلو كان صادقا مطابقا للخارج
يلزم وجود جميع تلك الافراد في الخارج وقد كان
من جملتها غير الثابت في الخارج والاستاد رحمه الله
حمله على انها قضية طبيعية بناء على ان الظاهر ان القسمين

هما مفهوما الثابت وغير الثابت لكن قد عرفت
ان مقصود المصنف وهو جعل هذه المسئلة من تفاريع القول
بان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقتضي ان يكون الحكم
بالتمايز على افراد الثابت وغير الثابت فمن ههنا
يظهر ان التوجيه المنقول اسد واولى من التوجيه الذي
ذكره رحمه الله ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الموجه في دفع النظر
الثالث يندفع به النظر الثاني على ما ذكرنا اذ يلزم كون
ما هو غير ثابت في الخارج في الواقع ثابتا فيه في الواقع
ولا يكفي لدفع ما ذكره سابقا **قوله** لئلا يدخل الشك
والوهم اراد بالشك ادراك النسبة المترددة فيها
لا التردد كما يتوهم ادراك النسبة المحتملة احتمالا مرجوحا
وبالتخيل التخيلات الشعرية التي يكون الجزم بنصابقها
وجعلها من عداد التصديق انما هو على سبيل التشبيه
والتجوز وانما قال الاولى ولم يقل الصواب اذ يمكن
ان يقال ادراك ان النسبة واقعة صار لغلبة الاستعمال
اسما للاذعان ووقوع النسبة كما ان ادراك ان النسبة
ليست بواقعة صار اسما للاذعان اللاوقوع ثم الظاهر
ان قوله كما يشهد به من له وجدان متعلق بقوله
لا بحسب المتعلق فقط لا بقوله بل بحسب الحقيقة
التي يدل عليها لفظ الاذعان ايضا والحاصل انه لما كان
التصديق ادراكا مخالفا للادراك التصوري بحسب الحقيقة
التي يدل عليها لفظ الاذعان فبقيد الاذعان يخرج الثلثة
عن التعريف وبدونه لا يخرج اذ لا فرق بحسب المتعلق
بل يتعلق التصور بكل ما يتعلق به التصديق وليس
في هذا التعريف الا التمييز من جهة نفس المتعلق

بحث الحمل

تعريف التصديق

فان قلت قد تقرر ان العلم مطابق للمعلوم ومتحد معه بالذات
مغاير له بالاعتبار فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان
بالنوع لزم ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان بالنوع
قلت مطابقة العلم للمعلوم انما هو في العلم التصوري
على ما يفهم من عباراتهم اذ دليل المطابقة العلم للمعلوم وهو
دليل الوجود الذهني لا يدل على ان العلم التصديقي هو الوجود الذهني
البتة يدل على ما ذكرنا ان مراتب الظن متفاوتة شدة
وضعفا على ما صرحوا وعندهم ان الاشد والاضعف
مختلفان نوعا مع تعلق الكل بنسبة واحدة هذا لكن اذا
قيل عند تصورنا ماهية التصديق بحصول صورة ماهيته
في العقل لزم اتحاد التصور والتصديق بالماهية ويسقط هذا الجواب
وانما خصصنا التصور بما هو بطريق حصول صورة ماهية التصديق
لان العلم المنقسم الى التصور والتصديق مفسر بحصول
صورة الشيء في العقل والاختلاف بالنوع انما هو فيه
لا في العلم الحضوري والجواب عنه بانا لا نعقل ماهية التصديق
بالكنه بل نعقل التصديقات المعينة بالعلم الحضوري بان يصير
ملتفتا اليها للنفس واما ماهية التصديق الكلية فانما
نتصورها بالوجوه العرضية والمطابقة بين العلم والمعلوم
انما هي في تعقل الشيء بذاته لا بعوارضه على ما مر تعسف
ظ اذ لا شك ان للتصديق ماهية يمكن تصورها
بذاتها لا بعوارضها ومجرد الامكان يكفينا في لزوم المحذور
وكذا الجواب عن المقامين بان مرادهم بالاختلاف
بالنوع ان الاختلاف ليس بمجرد المتعلق وذلك
يتحقق بان يكون هناك اختلاف بالعوارض التي
ليست من قبيل المتعلق وهو ظاهر والحق في الجواب

على ما يقتضيه

على ما يقتضيه الفكر الصائب والنظر الثاقب ان مرادهم من اتحاد العلم
والمعلوم بالذات على ما يقتضيه الدليل ان الاشياء حاصلة
في الذهن بانفسها لا باشخاصها المخالفة لها في الماهية
فتلك الصورة من حيث اعتبارها مع العوارض الذهنية
علم وان اعتبرت من حيث هي كانت معلومة ومن المعلوم
ان تلك الصورة مع تلك العوارض على ان يحصل هناك
مجموع مركب من المعروض والعارض يكون مخالفا
بالماهية للصورة المأخوذة من حيث هي كيف لا والعوارض
داخلة في الاعتبار الاول خارجة عن الثاني والكل مغاير
للجزء وليست هذه المغايرة بالتشخص فقط ضرورة ان مفهوم المعلوم
والعلم كلي قال المصنف في شرحه للاشارات حقيقة البناء
من حيث انه بناء مغاير لحقيقته من حيث انه انسان اذ وصف البناء
داخل في الاول دون الثاني وقالوا ان الحيوان ان اخذ لا بشرط
شيء كان جنسا وان اخذ بشرط شيء كان نوعا وان اخذ بشرط
لا شيء كان مادة وجزءا للنوع ومن المعلوم ان المغايرة بين النوع
والمادة بالماهية وذكر رحمه الله في بحث العلة والمعلول
في دفع القول بجواز صدور الانواع المختلفة عن نوع واحد
باختلاف تشخصات مختلفة فيجوز صدور المختلف
بالنوع عن غير المختلف بالنوع وذلك بخلاف ما تقرر
عندهم ان الطبيعة مع كل امر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة
بدونها او مع امر آخر وعلى هذا فمرادهم من ان بين العلم
والمعلوم فرق بالاعتبار ان الصورة الذهنية علم باعتبار
ومعلوم باعتبار كما ان البناء باعتبار حيوان ناطق
بان وباعتبار آخر حيوان ناطق فقط والتحقيق ان الاعتبار
ان اخذ داخلا فيه كانت مغايرة بالذات وان اخذ

خارجًا كانت مغايرة بالاعتبار وقد صرح بما ذكرنا المحقق في شرحه
للاشارات في دفع اعتراض الامام ان المعقول من السماء
ليس بسماء وللسماء الموجود في الخارج في تمام الماهية
والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية
لان المناسبة ههنا اقرب لاشتراكهما في كونهما عرضين بينهما
حالين في محل محسوس حيث قال الحكماء المعقول من حيث
هي عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية
لها من حيث هي يكون صورة قد جعلت في العقل قد حصلت
مطابقة لها هذا كلامه ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول
العلم من حيث انه علم مغاير للمعلوم بالماهية لان في اعتبار
كونه علمًا يدخل بعض العوارض الخارجة عن ذاته ثم العلم
ينقسم نوعين باعتبار اخذه مع امرين منضمين مع ماهية العلم
ويمتاز العلم التصوري عن التصديقي بهذا الانضمام
ففي صورة تعلق العلمين بالنسبة يلزم اتحادهما ما جرد عن العارض
التصوري وعن العارض التصديقي مع النسبة واتحادهما
كذلك وذلك صحيح وفي صورة تصور التصديق
يلزم اتحاد ما جرد عن العارض التصوري المأخوذ مع العارض
التصديقي بالتصديق لان التصديق لما صار متصورًا
فتصوره يدخل فيه ما يدخل في ماهية التصديق مع امر
يحصل ماهية التصور والمراد من العارض ما يتحصل به ماهية التصور
وماهية التصديق كالصور النوعية في الاجسام قوله
بل لا يكون هناك حمل اصلا الظاهر انه حمل الحقيقي في كلام الشارح
على ما يقابل الاعتباري يعني لا يكون هناك حمل ونسبة
بحسب الحقيقة ونفس الامر بل العقل يعتبر نسبة ههنا
ثم اعترض بانه لا يمكن للعقل اعتبار النسبة ههنا لعدم

التغاير

التغاير بين الطرفين في نظر العقل ولو حمل الحقيقي في كلام الشارح
على ما يقابل المجازي وكان المعنى انه لا يكون هناك
حمل حقيقة بل يكون مشابها له وفي صورته لا يندفع هذا
قوله فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس
فان قلت يجوز ان يكون هناك صورة واحدة لكن
تعلق الالتفاتان من النفس بهذه المتصورة بتلك الصورة
قلت تعلق الالتفاتين من نفس واحدة في زمان واحد بطلان
بامر واحد اظهر من بطلان تعلق الادراكين اي الصورتين
الحاصلتين من نفس واحدة في زمان واحد بامر واحد
فلهذا لم يتعرض له وذلك لانه على مذهب من قال
في صورة التصور الشيء بالوجه يكون الشيء متصورا حقيقة
يمكن ان يتعلق الادراكان في زمان واحد من نفس واحدة
بامر واحد واما تعلق الالتفاتين بامر واحد في زمان واحد
فمما لم يجوزه احد وايضا تعدد الالتفات من نفس واحدة
في زمان واحد ممتنع مطلقا على ما هو المشهور فكيف اذا
كان المتعلق واحدا على ان ما ذكره ثانيا بقوله
ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة آه لا يأبى عن تناوله
هذه الصورة قوله لم يختص المفهوم بالمحمول فيه بحث
اما اولا فلان هذا التعريف بظاهره منطبق على الاتحاد
بين الذاتين وهذا لم يكن حملا في المتعارف اذ الحمل
في التعارف اتحاد ذات الموضوع مع مفهوم المحمول ويمكن
حمله على المتعارف في مذهب القدماء اذ الحكم بين المفهومين
باتحادهما ذاتا واما ثانيا فلانه لا يتناول الطبيعية بل
ولا الشخصية ايضا ولا مثل قولنا بعض النوع انسان
بل وجه عدم التخصيص الاعتماد على ما حقق في موضعه قوله

فيعود شبهة الحمل هذا الكلام مبنى على ان بعض من عرف
هذا التعريف تمسك به في دفع الشبهة المذكورة كما وقع
في الاشارات الرسالة و الا فالموقف من حيث هو موقف
لا يرد عليه هذا نعم لو قيل التعريف الثاني اولى اذ لا يرد
منعه اشكال بخلاف الاول او يقال الصدق مرادف
للحمل فكيف يؤخذ في تعريفه لكان له وجه فتامل قال الشارح
يرد عليه حمل العدميات على الموجودات اى حملا خارجيا
ولهذا لم يدرجه في قوله وايضا ولم يردد فيه قوله
فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل آه قيل كان هذا القائل قصده
بهذا التحقيق دفع ما يقال لو كان الحمل الخارجي عبارة
عن الاتحاد في الوجود الخارجي ومن المعلوم ان مثل زيد اعمى
قضية خارجية يلزم منه وجود اعمى في الخارج فمن لم يفرق
بين الاتحاد بالذات و الاتحاد بالعرض وقال بالاتحاد
بالذات في مطلق الحمل اشكل عليه الامر في مثل هذا الحمل
فاضطر الى القول بان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد
في الوجود وفي العرضيات بمعنى الاتصاف قوله وهذا القسم
الثالث وهو الذي اشار اليه بقوله وقد يستوي
نسبتها الى الموضوع والمحمول واراد به ما يستوي نسبتها
الى الطرفين في كونها آتيا بهما حتى لا يدخل القسم الثلث المذكور
في المتن فيه ويصير اقسام جهة الوحدة اربعة عبر
عن ثالثة بقوله قد يكون احدهما بناء على انه اراد به منع الخلو
وعن واحد بقوله وقد يكون ثالثا واتحاد جهة الوحدة
لاحد الطرفين في صورة الخلط في الطرفين او احدهما على سبيل الاشاع
كاطلاق حمل الشيء على نفسه عليه بناء على ان الموضوع والمحمول
الذكري لا يتغايران اذا الخلط بالعارض انما هو اعتبار للذهن

لامكان

لامكان تحقق الحمل وكلمة قد في قوله فانه قد لا يكون بديهيا
اشارة الى انه قد يكون بديهيا كما اذا اخذ الذات
مقيدا بالقيد في الموضوع وفي المحمول مقيدا بالقيد آخر
يكون لا نا ثابتا بالنسبة الى قيد الموضوع او يكون
تنبيها على انه قد يكون بديهيا فيما اذا اخذت الذات
في جانب الموضوع دون المحمول فعلى الاول يكون
ضمير راجعا الى نوع المثال المذكور وعلى الثاني الى جنسه
وان جعله راجعا الى خصوص المثال فانما يصح اذا حمل
على التحقيق فقط ثم لا يخفى انه بعد ما ثبت ان مطلب
هلية البسيطة متقدم على مطلب الهلية المركبة
وان ثبوت الشيء لنفسه فرع ثبوت في نفسه
ثبوت الشيء لنفسه انما يكون بديهيا اذا كان ثبوته
في نفسه بديهيا الا ان يقال ان نظرية ما يتوقف
عليه الحكم من التصديق لا يوجب نظرية ذلك الحكم
كما ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من تصورات الاطراف
لا يوجب نظرية الحكم قوله ولعل ذلك من المص
اشارة الى ما سبق من ان ثبوت الشيء للشيء لا يوجب
تأخره عنه وح يكون تقرير السؤال هكذا اثبات الوجود
للماهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود
لها و الا لم يكن الحمل صحيحا لكن ثبوت الوجود لها
يستدعي ان يكون لها وجود اولا لما تقرر ان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له اولا فيجاب
بمنع تلك المقدمة ولا يمكن دفع الكلام عن المتأخرين
بان ليس للوجود وسائر الاعتبارات ثبوت
للموضوعات بحسب نفس الامر بل ثبوتها لها بمحض اعتبار الذهن

واختراعه ولهذا لم يعتبر ثبوت الموضوع لانهم استعملوا تلك المقدمة
في بيان ان المعدولة اخص من السالبة وعلى هذا التوجيه
لم يتم مقصودهم لان مبدا المحمول ههنا اعتباري ليس له
ثبوت للموضوع في نفس الامر على هذا الرأي **قوله** وجودها
في موضوعاتها هذا ينافي ما قد تقرر عند الاستاد ان الوجود
في نفسه والوجود لغيره حقيقتان متباينتان اللهم الا
ان يحمل كلام الشيخ على ان ليس للاعراض ثبوت في نفسها
حقيقة انما يكون لها وجود في موضوعاتها يسمى ذلك وجودا
لها في نفسها توسعا وفيه انه قد ثبت لتلك الاعراض
اشياء وذلك يستدعي ثبوت تلك الاعراض في
انفسها حقيقة على ما هو المقرر عندهم فليتأمل **قال** المحقق
الشريف عند قول صاحب المواقف نقلا عن الحكماء
في تعريف العرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
في الموضوع ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على معان مختلفة
ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وقد يتوهم من هذه العبارة
ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به
وليس شيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه وقام بالجسم
ولا يخفى ان امكان شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره
انتهى ولا يخفى ان هذا اظهر مما حمله رحمه الله فتأمل **قوله**
لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة لا يقال هذا
ينافي ما سيجيء ان الوجود وهو الموجودية لذاته على ان الماهية
يحتاج في كونها موجودة الى الوجود لانا نقول الشيخ قد تسامح
في العبارة والمعنى ان الوجود هو نفس كون الماهية
موجودة وقد تسامح اولا اعتمادا على ما سيصرح به
وقوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم متفرع

على جواب السؤال

على جواب السؤال الذي ذكره وعدم كفاية البياض والجسم
في تحقق الابيض بناء على انه لا بد فيه من وجود البياض للجسم ايضا
وهو مغاير لكل منهما وهذا بخلاف الموجود اذ يكفي فيه الموضوع
والوجود بناء على ان وجود الوجود للموضوع عين وجود الموضوع
لا يقال النسبة غير الطرف لانا نقول المعنى ان وجود الموضوع
عين موجودية الموضوع ووجوده والحاصل ان الموجودية عين الوجود
بخلاف الابيضية فانها ليست عين البياض بل البياض
سبب لها **قوله** بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود
لا يخفى بعد ما تقرر ان الوجود عند الشيخ وغيره من المحققين
من المعقولات الثانية وليس موجودا ان معنى كلامه
ان الوجود حقيقة الموجودية بان يكون ضميرانه عايد
الى الموضوع **قوله** بل هي غير وجودها ينبغي ان يحمل الكلام
على ان نسبة الوجود الى الماهية عين وجودها او المراد
بوجود الماهية ثبوت الوجود لها بناء على ان معنى كلامهم
ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود ذلك الشيء انه
يستدعي ثبوت الوجود له اذ قالوا ما لم يثبت الوجود
للشيء اولا لا يثبت له شيء آخر بناء على ان هلية البسيطة
متقدمة على مطلب هلية المركبة **قوله** كما في العبارة السابقة
قيد للمنفي وقوله وفي قوله عطف على قوله ههنا لا على قوله
في العبارة السابقة **قوله** كالمنقول في الصندوق
هذا الكلام منه يدل على ان المتحرك في ابره متحرك في الوضع
ايضا لانه يتبدل وصفه بالنسبة الى الامور الخارجية
ح ولا ينافي ذلك عدم اطلاقهم اصطلاحا الحركة الوضعية
الا على حركة الشيء على نفسه بان يكون الكل ملازما لمكانه
دون اجزائه وقد يقال التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول

بالصندوق اولى واصوب من التمثيل بجالس السفينة على ما هو المشهور
اذ لا شك ان جالس السفينة لو فرض متحركا بحركة السفينة
لصدق عليه انه لو فرض اى آن من آنات زمان الحركة
كان له اين آخر حقيقة ضرورة تبدل مكانه حقيقة وبالذات
عند الحركة سواء كان المكان بعدا او سطحا اما الاول فظاهر
واما الثانى فلتبدل سطح الهواء الذى هو بعض من السطح الذى
هو مكانه ويمكن الجواب بان المكان اللغوى للجالس
لما لم يتبدل حقيقة وبالذات بل انما يتبدل مكان السفينة
متلو المتحرك بالحركة الآينية بالعرض بجالس السفينة
فيكون الاين معتبرا بالنسبة الى المكان اللغوى وفيه
تكلف وما سيجىء فى الشرح فى بحث المكان فى جواب
دليل من قال بان المكان ليس سطحا كالمصنف وغيره
من المحققين ان الطاير الواقف فى الهواء المتحرك
يتبدل سطحه آنا فآنا مع انه لا يقال له انه متحرك بان يقول
المكان ههنا ناش من ملاحظة حركة المكان والتبدل الذى
هو الحركة ما يكون ناشيا من ذلك الشىء مردود بان
معنى حركة الجسم فى مقولة على ما مر هو ان لذلك الجسم
فى آن يعرض فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد
وذلك اعم من ان يكون ذلك التبدل ناشيا من ذلك الجسم
او غيره مثلا فى الحركة الكمية والكيفية اذا كان تبدل الكميات
والكيفيات ناشيا لا انه المتحرك يقال للجسم انه متحرك
فيها قوله ولك ان تقول كما ان ذلك غير واجب
آه الغرض من نقل هذا السؤال والجواب ان يرد
عليه هذا الايراد مع ان فى كلام الشيخ فى جواب هذا السؤال
اشارة الى ان النفس المجردة تتحرك فى الاين حيث

قال

قال ولو كان الشىء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول فى الحيز
لكل موجود سواء كان محسوسا او غير محسوس لانه اذا كان لكل شىء
حيز فيمكن بحركة الآينية وان كان قوله وان كانت منطبعة
اكثر ظاهر فى ان كلامه فى النفوس المنطبعة وكذا كلمة فى
مشعر بذلك وحاصل الايراد انه ان كان ملاك الامر

ملاك اى مدار

فى هذا المقام اى مقام تحقيق الاتصاف بالعرض نفس الامر
والواقع من غير تحكم العرف فالانحصار فى القسمين
غير واجب كما ان السبب الذى ذكره لعدم اطلاق الاسود
على النفس ومقتضاه من عدم الاطلاق غير واجب
وان كان الملاك هو العرف فيرد عليه انه قد اعترف
بعدم اطلاق اهل العرف الاسود على النفس فكيف يصح
قوله والتحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك
على النفس بالعرف صح اطلاق هذا لانه لا يصح عرفا كما اعترف به
ويمكن الجواب بان يختار ان ملاك الامر هو العرف
ويفرق بين عدم الاطلاق عرفا وعدم صحته فيه فانه كثيرا ما يكون
شىء موافقا بقانون العرف وقياسه ولا يكون متعارفا
بينهم فصار حاصل كلام الشيخ ان القياس فى العرف
لا يابى عن الاطلاق لكنه لم يقع للسبب المذكور
ولعله لاجل ذلك الجواب عنده مشتملا على التكلف
اشار اليه حيث قال والحق الذى لا يتكلف فيه
ثم اشار الى تقرير الاعتراف بوجه آخر بقوله واما
حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما يابى عنه التعارف
فتامل قوله ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز
فى الموجود بالعرض آه توجيه آخر لكلام المصنف يندفع به
ما نقله الشارح بقوله قبل مشتمل على بيان التفرقة بين الموجود

بالوضع والموجود اللفظي والكتبي اللذين اطلق عليهما المصنف
الوجود المجازي على وجه لم يكن مشتملا على التكلف والتعسف
كما ذكره المجيب حيث قال واجيب بان مفهوم اللا انسان
آه والحاصل ان الموجود بالوضع ليس المجاز فيه باعتبار
لفظ الموجود بل باعتبار الاتصاف فيكون من قبيل المجاز العقلي
والمجاز في الوجود اللفظي والكتبي راجع الى لفظ الوجود
فيكون من قبيل المجاز اللغوي فصار حاصل كلام المصنف
ان اطلاق الوجود على اللفظي والكتبي مجاز بخلاف الاولين
وقوله نعم لو وصف زيدا اشارة الى جواب سوال وهو
انه يمكن اطلاق الموجود على ما يكون لفظه او كتابته موجودا
باعتبار الاتصاف كما هو في الموجود بالوضع والجواب
انه بهذا الاعتبار يكون داخلا في الموجود بالوضع وانما كلام المصنف
بالاعتبار الآخر واراد بالاثنين اللذين كانا افراد ما حقيقيا
الموجود بالذات والموجود بالوضع **قوله** هذا بناء
على نفي الجزء الصوري في الاجسام آه فيه نظر ظاهر اذ لا يقول
عاقل بانه اذا احترق زيد وصار رمادا او القي في ارض الملح
فصار ملحا فح يبقى شخص زيد بعينه ضرورة ان ما به زيد لم يبق
ح بل عسى ان يدعى عدم بقاء النوع فعلى هذا يلزم على من قال بامتناع
اعادة المعدوم بعينها وكان قائلا بالمعاد الجسماني ان يقول
مثل ما يقول نفاة الجزء الصوري من ان الاجزاء المادية باقية
بعينها وتبدل ما يكون به التشخص تشخصا الى ما يماثله وبه يأول الآيات
والاحاديث الواردة في المعاد كما هو طريقهم في تأويل الظواهر
اذا دل القاطع على خلافه فان قيل فيلزم ايصال الثواب
والعقاب الى من يماثل من يستحقهما قلت المستحق للثواب
والعقاب هو النفس المجردة وهي باقية بعد خراب البدن

مبحث اعادة المعدوم

عند المحققين

عند المحققين ومنهم المصنف والمدرك للذة والالم
وان كان جسمانيا انما هو النفس مع البدن آلة لها في الافعال التي
يستحق بها النفس للثواب والعقاب وكذا البعض
اللذات والآلام ولا محذور في ان كان استحقاق النفس
لهما عند تعلقها بآلة لو ايصال احدهما عند تعلقها بآلة اخرى
قوله فهو نفس هذه النسبة واحد المط في بيان نفسه
هذا انما على ما سيجئ ان الشيخ لما ادعى البداهة في اصل الدعوى
لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه على طريق المبالغ لا يقال
لعل كونه منسوبا الى ب دون ج مستندا الى تشخصهما
المتمايزين بتبعي لغيرها بالعدد على ما ذكره لانا نقول ننقل الكلام
الى التشخصين بانه لم كان تشخص ب عين تشخص آ دون ج
ثم لا يخفى ان ذكر المثل المستانف لزيادة التوضيح واظهار
عدم الفرق بينه وبين المعاد المعوض في انتسابهما الى آ
حتى يظهر بطلان كون ب منسوبا الى آ ويكون مثل ج في الحدوث
والاستئناف وليس هذا اشارة الى دليل آخر مبني
على انه لو وجد المثل ابتداء لم يبق فرق بين المعاد المفروض
وبينه على ما سيجئ في الشرح لاباء سوق الكلام عنه واراد بالمحمولين
الاثنين الموجود في الزمان الاول والموجود في الزمان الثاني
واستمرار الوجود اشارة الى صورة كون الذات محفوظة
من حيث الوجود واستمرار الثبوت اشارة الى انحفاظها
من حيث الثبوت على ما هو رأي المعتزلة والحاصل ان كون الموجود الثاني
هو الاول انما يتصح على تقدير انحفاظ وجلع الذات
وجودا كما في صورة البقاء وثبوتا كما هو عند القول
بثبوت المعدوم واما على تقدير فقد الذات في البين
فلم يبق شيء يرتبط احد المحمولين بالآخر بان يكون موضوعهما

واحدا بل يكون احدهما اجنبياً عن موضوع الآخر كموضوع المستأنف
والموجود الابتدائي ويمكن تخيل هذا الكلام بانه نظير الفطرة في المكان
فان اعادة المعدوم كالطفرة في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان
بعد تعلقه بمكان آخر من دون ان يحصل تعلقه بامكنة ما بينهما محال
بالبديهة كذلك تعلق الشئ بزمان بعد تعلقه بزمان آخر
سابق من غير ان حصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين
مح وربما بينه على المط ويقال اذا كان هناك شجر وقطعه زيد
ثم سافر مدة يمكن مثله في مثله فعاد الى ذلك الموضوع فرأى
ذلك الشجر امثله في جميع صفاته وعوارضه فح لم يحكم زيد بانه
هو الاول وقد اعيد ولم يجوز ذلك اصلا بل حكم حكماً يقينياً
بانه مثله ولو جاز الاعادة فلم لم يجوز انه هو فعلم ان امتناع
اعادة المعدوم مركوز في جميع الطبايع فتأمل قوله
فيندفع بان الموجود الذهني في الحقيقة اه فيه نظر فان كون الموجود
في الذهن متشخصا ذهنيا محفوفا بالعوارض يكون بعد التجريد
عن التشخص الخارجي لا يبقى كون التشخص الخارجي محفوظا
بالذهن موجودا فيه محفوفا بتلك العوارض بل الحق في الجواب
ان يقال الحكم بان ب مثلاً في الخارج هو ما كان آ في الخارج
يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع
كونهما في الذهن محفوظ نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم
بان ب كان آ واما ان ب كان آ في الخارج فلابد فيه
من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل قوله
فالجواب ان اختلاف الموجود يستلزم اختلاف الذات
بديهة هذا حق سواء كان الوجود الخاص بالشئ عين تشخصه
كما نقله عن الفارابي او لازماً له واراد بعينية الوجود للشئ
في الخارج ان الشئ لا يتقدم ولا يتحصل بدون الوجود

موجود خ

بمعنى ان تقومه

بمعنى ان تقومه وتحصله هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود
مع بقاء الذات لا لمجرد عدم الامتياز بينه وبين الشئ في الخارج
لجريانه في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات
بعينها فان قلت سلم ان الوجود واحد لكن لما كان
هذا الشئ موجودا به مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته به
اولاً وبين موجوديته ثانيا قلت قد مر مرارا ان الموجودية
وكون الشئ موجوداً والوجود واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاولى
حتى يظهر الخلف على ما نذكره في تقرير الشرح قوله الوجود
صفة هذا مبني على اصطلاح المتكلمين وهو ان الصفة ما لا
يستقل بالمفهومية واراد بالموصوف الذات اي المستقل
بالمفهومية ولهذا قال ولا تعقل اي لا تعقل مستقلاً
والحاصل ان الذات ما يصلح ان يتصف بالوجود والوجود
لا يصلح ان يتصف به والموصوف بالاعادة انما هو شئ
يصلح اتصافه بالوجود هذا ويمكن ان يقال ايضا لو سلم
اعادة كل منهما على حدة فلم يجز اعادة الجميع معا حتى يلزم الخلف
قوله انما هو الزمان بالذات فان قيل نح على تقدير الاعادة
لا يلزم تقدم الشئ على نفسه حقيقة بل مجازا لما تقدم ان
هذا التقدم عرض اولي للزمان وعروضه لغيره بواسطة الزمان
والمعتبر في العرض الاولي نفي الواسطة في العروض على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره في حاشية المطالع وقد مر ان الاتصاف
بالعرض اتصاف مجازي قلت تقدم الشئ على نفسه
مح بالبديهة سواء كان حقيقيا كتقدم الامس على نفسه
او بالعرض كتقدم زيد على نفسه وفي صورة الاستمرار
لا يلزم تقدم الشئ على نفسه اصلا لانه كما كان موجودا
في طرف الزمان فهو موجود في وسطه ايضا فلا يلزم
تقدم الذات على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها

فى الزمان الاول على وقوعها فى الزمان الثانى لان شيئا من الوقوعين
غير موجود فى الزمان الذى بينهما ثم انه رحمه الله لم يتعرض لدفع الايراد الثانى
للشارح اما بناء على انه يندفع بتقرير الدليل كما قرره اذ اللازم تقدم الشئ
من حيث الذات على نفسه من حيث الذات لان الذات
موجودة فى الطرفين مفقودة فيما بينهما و لا يجرى الاختلاف الذى
لا يوجب الاختلاف الذاتى و اما بناء على تقرير الشيخ
من فرض اعادة جميع العوارض و الحيثيات **قال الشارح**
حيث كان شئ واحد مبدأ من حيث كونه معادا قد يقال
لا يلزم من كون شئ واحد من حيثية واحدة متصفة بصفتين
رفع التفرقة و الامتياز بين الوصفين كيف و المتنافيان
يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة مع تحقق الامتياز بينهما **قوله**
لم يظهر من تقريره وحدة الجهة لا يذهب عليك ان هذا الايراد
كما يرد على لزوم اجتماع المتقابلين يرد على لزوم عدم التفرقة
و الامتياز اذ المعلل رتب لزوم كل منهما على كون الشئ
مبدأ من حيث كونه معادا و ذلك لم يثبت فى تقريره
اذ ما ذكره فى اثنائه من انه لا معنى للمبدأ الا الموجود فى وقته الاول
لا يدل عليه فلو كتب الحاشية على قول الشارح اذ لا معنى
للمبدأ **الى قوله** الا الموجود فى وقته الاول حتى يكون متعرضا
للزوم المحذورين معا لكان اظهر و يرد على قوله و انما يظهر
بان يقال آه انه لا يلزم من اعادة جميع الحيثيات التى كانت
فى زمان الابتداء ان يكون ثبوت المعادية و المبدائية
من حيثية واحدة **قوله** اراد بالعوارض المشخصة هذا
تفسير لكلام المستدل و توضيح لمقصوده و ليس مدار
اندفاع الايراد على هذا التفسير ليرد انه خلاف الواقع
بل مداره على قوله لان ذات الزمان الواحد آه و توضيحه
ان مراد المستدل انه لا مغايرة بين الوقت المبدأ و المعاد

بالماهية

بالماهية و لا بالعوارض المشخصة حتى يصح اتصافه بالقبلية
و البعدية الزمانيتين بسبب اختلاف الماهية او التشخص
و لا يحتاج الى زمان آخر كاجزاء الزمان بل بالقبلية و البعدية
بان يكون هذا فى زمان سابق و ذاك لاحق فيكون للزمان
زمان فيرجع ما ذكروه الى ما فرعه الشارح فيندفع الايراد عنه
كما يندفع عما ذكره بعينه **قوله** و قد وضع ان الاول اى كون الوقت
من المشخصات حتى فيكون التالى اى كون المبداء
فى زمان سابق و المعاد فى زمان لاحق بطا و رفع بطلان
احد المتباينين عند تحقق الآخر و يلزم من بطلان التالى
بطلان ملزومه و هو الاعادة **قوله** اراد ان الزمان الوجود
بوحدته الاتصالية مدخلا لم يرد ان الزمان المتصل الممتد
من ان حدوثه الى آخر زمان البقاء له مدخل فى تشخصه حتى يرد
ان هذا الامر الممتد لم يوجد فى شئ من آنات زمان وجوده
من ان زيدا كان متشخصا فى كل ان يفرض بل المراد ان للقدر المشترك
بين تلك الازمنة بل بين الازمنة و بين الآنات
المفروضة فيها مدخل فى تشخصه بشرط الاتصال و عدم الانقطاع
بالعدم **قوله** لكونه واقعا فى الزمان الاول اى بوصف الاولية
و التقدم و لا معنى للمبداء الا الموجود فى الوقت الاول
بوصف الاولية لان الموجود فى الوقت الاول
بوصف الاولية واقع اولا لان اتصاف الزمانى بالاولية
و التقدم الزمانى انما هو باعتبار الزمان لما تقرر ان هذا التقدم
عرضه اولا لاجزاء الزمان و انما يتصف به غير الزمان
ثانيا و بالعرض باعتبار الزمان فهذا الوقوع و الحدوث
لما كان فى الزمان المتصف بالاولية كان اولا و الواقع
اولا هو المبداء على ما نقله الشارح و اعترف به و ايضا

لما كان بهذا الحدوث حدوثاً اولا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر
لا في زمان آخر لانه خلاف الفرض ولا في هذا الزمان وهو ظ
بل لم يكن هناك الا حدوث واحد واما قول الشه
ان لم يكن الوقت ايضا معادا فيرد عليه لو كان معنى المبتداء
بهذا لم يكن الحوادث المبتداة الموجودة في الوقت الذي
وض العادة مبتداء هف فالاولى الاقتصار على قوله لم يكن
مسبوقا بحدوث آخر **قوله** واما على تقدير ما نقل عن الشيخ — واما على تقرير بيان
فلا وكذا لا يرد على هذا التقرير ما يرد على تقرير المتاخرين
من النقض بحدوث الحادث ابتداء ومن ان تقريرهم
لا يتمشى في النوع المنحصر في الشخص فتامل **قوله** فلا يتحقق الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا وذلك لان المراد بالامتياز
ههنا على ما يشير اليه في الحاشية التالية ليس مجرد كون تشخص واحد
مع بعض العوارض غير نفسه مع عارض آخر بل ان ههنا تشخصا
يقال له انه مبتداء لا معاد وتشخصا يقال انه معاد لا مبتداء
وذلك لان الكلام على تسليم تحقق تشخص مثل المعاد المفروض
والمعتبر في التماثل اختلافهما ذاتا وتشخصا ولا يكفي للتماثل
كون احدهما مع بعض العوارض والآخر هو الاول ماخوذا
مع عارض آخر نعم يبقى الكلام في امكان كون مثل الشيء متحدا
معه بالشخص وهذا كلام آخر ذكره الشه وقد اجاب عنه
رحمه **قوله** هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف وجه تطبيق
عبارة المتن عليه ان معنى كلام ~~الشارح~~ المصنف حكمنا بامتناع
عود المعدوم من جهة انه يمتنع وجوده ثانيا والحاصل ان الحكم
بامتناع عود المعدوم انما هو بخصوصية المحمول الذي هو لازم
للماهية من حيث هي الناشئة منها لما تقرر ان لوازم الماهية
مستندة الى نفس الماهية كما في تقرير هذا السند ولما كان

اللازم

فيما تقدم
اللازم في هذا التوجيه بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي بينه
قدم تلك الحاشية على ما بعدها على ما هو في اكثر النسخ
مع تأخرها عنها رتبة حتى لا يتوهم ان بناء هذا التوجيه
ايضا على ان يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف والاشارة
الى ان حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلف قال
من غير تكلف **قوله** اي يمتنع الانفكاك عنها بعد حدوثه
الظاهر من عبارة الشرح انه جعل الملزوم هو الماهية بشرط وصف الطريان
ومن المعلوم ان الطريان يمتنع الانفكاك عن الماهية
المأخوذة بشرط وصف الطريان مطلقا ولا حاجة الى جعل اللزوم
بالمعنى الغير المشهور نعم يرد عليه ح ان مجرد كون وصف الطريان
ممتنع الانفكاك عن الماهية بشرط الوصف لا يكفي في امتناع
اعادة المعدوم فالسند لا يستلزم المنع ولا يصلح
للسندية ولعله رحمه الله للتخلص عن هذا الايراد لم يحمل
كلامه على ان يكون الملزوم هو الماهية بشرط الوصف
بل جعل الملزوم هو الماهية لا بشرط وجعل الطريان لازما
لها بعد حدوثها وقوله الموصوف حمله على انه بيان
لوقت اللزوم وامتناع الانفكاك لا انه قيد للملزوم
قال الشه اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط
بل ومعا ايضا هو الاظهر في الجواب ان يقال ازلية الامكان
انما يقتضي ان يكون الوجود المطلق جائزا للممكن في جميع
اوقات الازل على ان تكون الاوقات ظرفا للجواز
والامكان وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع
تلك الاوقات ممكنا على ان تكون الاوقات ظرفا للوجود
قوله وفيه الخ اعلم ان صاحب المواقف ابطل السند المذكور
في الشرح ثانيا بوجهين احدهما من قوله الوجود امر واحد

الى قوله ولو جوزنا و الثانى من قوله ولو جوزنا الى آخر ما قال
ولما كان ابطال السند الاخص لا يفيد فى دفع المنع نبه
رحمه الله على ان ما ذكره من الوجه الثانى لا بطال السند الثانى
يبطل به الوجه الاول من السند الا ان عبارته اشبه بابطال
السند الثانى و الاظهر ان يقول ما ذكره لابطال الثانى
يمكن اجراؤه فى ابطال الاول لان ما ذكره صريح فى ابطال الثانى
ولم يتعرض رحمه الله لجريان الوجه الاول من وجهى ابطال السند
فى ابطال السند الاول و لا يخفى عليك جريانه بان يقال
الماهية امر واحد فى ذاته لا يختلف اعاده و المبتداء
فلا يختلف فى اقتضاء امكان الاتصاف بالوجود الواحد
ثم لما كانت المناقشة الاولى للشارح التى اشار اليها
فى التحقيق الذى ذكره مهد منوجهة على قوله لجاز الانقلاب
الذاتى بناء على ان هذا ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا
طوى فى توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتى و اكتفى
بلزوم غناء الحوادث عن المحدث وح يندفع ما اورده الشارح
فنقول هذا القائل ولو جوزنا الى قوله ولا يلزم ايضا
لان المراد من كون شئ واحد ممكنا فى زمان ممتنعا فى زمان آخر
ليس باعتبار الوجود المطلق فى كليهما بل اما باعتبار الوجود
الخاص فى كليهما او باعتبار الوجود المطلق فى الاول
و الخاص فى الثانى وح يظهر ان المانع جوز هذا فان قيل
فى توجيه الانقلاب الذاتى ان صاحب المواقف
تسامح فاطلق الانقلاب الذاتى على مثل هذه الصورة
تجوزا فانت فى كونه خلاف البديهة نظر و تامل فلاجل
ذلك لم يتوجه رحمه لتوجيهه بل رأى اسقاطه اولى وقوله
الا انه تسامح آه دفع للايراد الثانى للشارح على الوجه الاول

لابطال السند

التعليل
لابطال السند بتغيير العبارة و لا يخفى انه ح ينبغى لتطبيق
على الدعوى اما بتغيير الدعوى او تعميم الدليل عند قوله
لان الاشياء الموافقة فى الماهية لان هذا الدليل بظاهره
لا ينطبق الا على الوجوب الذاتى و لا يتناول الامكان
و الامتناع كما يظهر بادنى تامل و يمكن ان يقال الوجوب
و الامكان و الامتناع اذا اخذت صفة للوجود كانت
من مقتضيات الوجود فلا حاجة الى تغيير العبارة لان الكلام
فى المعانى التى هى صفة للوجود ح و ح ان المانع لم يقل
ان الذات يصير واجبا فى وقت ممكنا فى وقت آخر
قوله فلا يكون واجب الوجود اى بالذات لاحتياجه
الى اقتران الزمان مثلا لا يقال يلزم عدم الحاجة الى المؤثر الموجود
و هنا كاف فى لزوم المحذور لان الذات مع هذا الوصف
انما هى علة لنفس الوجوب و اما اصل الوجود فلا بد
من استناده الى علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم
لا يفيد الوجود و ذلك كما ان العدم الطارى يستند
الى عدم علته نعم وجوبه الذى فى قوة امتناع وجوده ثانيا مستندا
الى الذات مع القيد فتامل قوله م بل هو اول المسئلة
اقتفى اثر الشارح فى جعل القيدين قيد الوجود و الظاهر ان القيد الثانى
قيد للقيد الاول اذ هو صريح الاعادة و يلايم العبارة
الثانية و بما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره الشارح من لزوم
كون الممكن غير متصف بالبقاء فتامل قوله والا لم يتصف
ممكن بالدوام اى الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود
و دوام العدم المتحقق فى ضمن دوام العدم هذا على مذهب
من لم يقل بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى
و اما من قال بها فالممكن المتصف بالدوام اى دوام الوجود

متحقق لا محالة قوله فكيف يصير قابليته للوجود ثانيا اوجب
لا يقال انما يرى المادة من جميع مراتب استعدادات الوجود
الاول دون الثاني لانا نقول الكلام في العبارة الاولى
والتقييد والتخصيص انما يعتبر ههنا في جانب الموضوع
وترك المحمول الذي هو الوجود على صرافة الاطلاق قوله
كما حققه الشارح آنفا هذا بناء على جعله ظرفا للوجود
كما هو الظاهر حتى ينفع الشارح وان جعل ظرفا للقابلية لكن يلزم
ههنا شيء وهو جواز انفكاك اللازم عن الملزوم فالمراد بقوله
ويلزم من جواز اللازم جوازه بعد فرض الوقوع بان جواز انفكاك اللازم
ملزوم لجواز انفكاك اللازم لكن جواز هذا الجواز مع كون وقوعه
بناء على اشتهار امكان المحج انتم نقول يرد على الدليل الذي
ذكره بقوله وايضا نحن نعلم بالضرورة ما مر في كلامه رحمه الله
انه على تقدير جميع المدارك العالية لا يثبت شيء لشيء هذا
لكن الانصاف انه يصدق قولنا اللزوم لازم موجبة ولهذا
لم يتوجه رحمه الى تلك الاجوبة واختار التزام وجود تلك اللزومات
على ما خصه قوله بوجود ما ينتزع منه قد يقال ظاهر هذا الكلام
يدل على ان اللزوم موجود بالعرض بوجود ما ينتزع منه وليس
موجودا بالذات على ما يشعر به كلامه في الجديدة وقد تقرر
مما سبق ان ما بالعرض مجاز وظ ان الوجود المجازي لا يكفي
في صدق القضية الموجبة ويمكن ان يحمل ههنا الباء على السببية
والمراد ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر حقيقة
اي في بعض المدارك العالية فبصورة وحدانية اجمالية
يكون مبدأ التفاصيل ما يحصل بالتحليل ففي مرتبة الاجمال
تكون موجودة حقيقة لكن لا على انها لزومات متعددة
بل على انها صورة عقلية واحدة كما ان اجزاء الجسم المتصل

عدم
صح

موجودة

موجودة حقيقة بوجود الجسم لا على انها اجزاء متعددة بل على انها
جسم واحد موجود في الخارج بوجود واحد والموجودات المتعددة
ما يحصل بعد التحليل وهي لا يكون الا متناهية فلا يلزم الشارح الذي
هو ترتب امور غير متناهية اذ في صورة الاجمال لا امور
وفي صورة التفصيل لا امور غير متناهية وهذا الوجود الاجمالي
كاف لصدق الايجاب الذهني كما ان الوجود لاجزاء الجسم
المتصل كاف لصدق الحكم الخارجي عليها والدليل على ان مراده
ما ذكرنا انه احال هذا الى ما سبق منه وما سبق منه
في بحث ثبوت المعدومات حيث اورد الشارح في التنبيهات
انها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ولعل
كون حديث كون ذلك الوجود بسبب وجود ما ينتزع منه
انما هو لاجل ان يكون نحوا من الوجود في نفس الامر وليس
اختراعيا محضا لما تقرر في المشهور ان كل صفة يصح انتزاعها
من الموصوف يكون متحققا في نفس الامر كالزوجية
بالنسبة الى الاربعة بخلاف الفردية فتأمل فان قلت
فيلزم صدق حمل الجزء المتصل على الكل للاتحاد في الوجود قلت
للجزء اعتباران احدهما من حيث انه جزء وهو بهذا الاعتبار
غير موجود بوجود الكل بل وجوده بهذا الاعتبار انما هو في العقل
بوجود مغاير لوجود الكل وثانيهما من حيث الماهية ولا شك
في انه بهذا الاعتبار محمول على الكل لاتحادهما في الماهية
والوجود وقد بان منه ان الجزء المتصل لا بد ان يكون متحدا
مع كله في الماهية كما ذهب اليه الاستاد واذا عرفت
حال الجزء والكل فقس عليه حال اللزوم ولزوم اللزوم
فان اللزومات من حيث الماهية لما اتحدت صح الحمل
بينهما بهذا الاعتبار ومن حيث المغايرة الحاصلة بعد التحليل

الثانية صح

واعتبار العقل كانت متغايرة فى الوجود فلم يصح الحمل هذا
فى اللزوم ولزوم اللزوم واما حال اللزوم بالنسبة الى اللازم
فظ كلام الاستاد فى هذه الحاشية على ما اشرنا اليه
وصرح به فى الجديدة انه موجود بالعرض بوجود اللازم والاتحاد
فى الوجود بالعرض يكفى لصحة الحمل عنده على ما يشعر به كلامه
فى مواضع فيلزم صحة حمل اللزوم على اللازم ولا يمكن ان يلتزم
ذلك من جهة ان اللزوم اذا اخذ من حيث هو لا بشرط العرض
كان عين اللازم واذا اخذ بشرط لا كان عين اللزوم على اختاره
رحمه الله فى الفرق بين العرض والعرضى فاللزوم لما كان
باحد الاعتبارين عين اللازم فحمله عليه بهذا الاعتبار صحيح
لا خدشة فيه لانه بهذا الاعتبار كان متحدا معه فى الوجود
بالذات وموجودا بوجوده حقيقة لا بالعرض بل لا محيص عنه
الا بان يلتزم انه لا يكفى فى الحمل مجرد الاتحاد فى الوجود ولا بالعرض
بل لا بد فى صورة الاتحاد بالعرض من ان يصح انتزاع مبدا المحمول
من الموضوع سواء كان المحمول مشتقا كالكاتب او غيره
كالزوج اذ يصح فى احدهما انتزاع الكتابة عن الموضوع وفى الاخر
انتزاع الزوجية وقد اشار اليه فى بعض الحواشى السالفة
حيث قال اتحاد الشئ بما هو ذاتى له او ذاتى له اقوى
من اتحاده بالعرضى الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات
والثانى اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام
مبداء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا **قوله** ونقول
ايضا آه والفرق بين الجواب الاول والثانى
ان بناء الاول على ان الوجود الذى يقتضيه صدق الموجبة
وجود بالفعل لكنه اعم من ان يكون على وجه التفصيل والاجمال
وبناء الثانى على التعميم فى الوجود من جهة اخرى وهو انه

اعم من ان يكون

اعم من ان يكون بالفعل او بالامكان وجعل القضية ممكنة ذاتية
وهى لا يقتضى الا وجود الموضوع بطريق الامكان **قال** الش
وكان الانسب انما لم يقل وكان المناسب لانه جعل جوابا
لسؤال كان متوجها على الجواب المذكور بان الامكان
كيف يكون اعتباريا والحال ان الحكم الذهنى على الممكن لما كان
مطابقا للخارج لزم وجوده فى الخارج **قوله** وبينه بكونه
امرا عقليا اى من الصفات لا يخفى عليك ان عرض الشئ للاخر
فى العقل واتصاف الاخر به فيه عبارتان والمعنى واحد فعلى
ظ هذا التوجيه يلزم المصادرة فى كلام المصنف ثم لا يخفى
انه على هذا التوجيه يلغو ذكر اعتبار الحكم والمطابقة وايضا
السابق ظاهره انه من احكام الامكان فتامل **قوله** ولك
ان تمنعه بجواز اختلافهما فى الفهما فيه بحث لان معنى كلام القوم
انه اذا كان حكم ما بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة مثلا فلا يتصور الاختلاف
فى الجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما شك فيه
اذ الاولى يفتقر بما يكون تصور طرفيه كافيا فى الجزم
بالنسبة بينهما وربما قيل مع تصور النسبة ايضا فبعد تصور الطرفين
والنسبة ان حصل الجزم فلا توقف اصلا فلا يحصل الخفاء اصلا
وان حصل التوقف ولو فى زمان يسير لم يكن تصور الطرفين
بالنسبة كافيا فيه هف وليس مرادهم ان ما يكون بديهيا
او اوليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يصير خفيا بالنسبة الى اخرى
كيف وانهم صرحوا بان البديهية والنظرية يختلف باختلاف الاشخاص
فرب بديهى الشخص يكون فى نهاية النظرية بالنسبة الى آخر
واشعار المتن بالحصر ظ من مفهوم **قوله** لخفاء التصور
حيث اشعر بكونه لو لم يكن لخفاء التصور كان قادحا و بنى الش
الجواب على ذلك لانه سلم ما ذكره المعترض ونقله الاوليات

لايجري فيها التفاوت وفيه لكن وجه ما نقله بان مرادهم ان لا تفاوت
من حيث الحكم ولا ينافي ذلك تحقق التفاوت من حيث الاطراف
وما نحن فيه من هذا القبيل قوله كيف لا وبعض الاشخاص
يدرك التفرقة بين النظم وغيره فيه بحث اما اولا فلان التفرقة
بين النظم والنثر وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة
انما هو بالوجدان والقضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة
من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات كيف وكثير من
جماهير الاذكياء وجم غفير من العقلاء قد نقل عنهم انهم لم يفرقوا
بين النظم والنثر وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة واما
ثانيا فلان هذا انما يكون معتدا ان لو ثبت ان التفرقة المذكورة
بديهية بالنسبة الى الكل وليس كذلك قوله ويمكن الجواب
بانه قد تقرر عندهم المقرر عندهم على ما يدل عليه الدليل كما سيجيء
ان ذا السبب اذا لم يكن ضروريا لا يحصل العلم اليقيني الكلي به
الا من جهة سببه وثبوت الشيء بنفسه لما كان بديهيا لا يتوقف
على العلم بالسبب قوله كما ان العقل يحكم بان جعلها متصفة
بالوجود الاولى اسقاطه لانه ليس كما يوهم ان الاتصاف
بالوجود ليس اثرا قوله انما يدل على نفي الجعل الثاني ربما نوقش
في وصفه بالثانوية وتوجيهه انه باعتبار تأخره في اول الكلام
عن الجعل البسيط حيث قال الظاهر ان مقصود المصنف
ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها
موجودة قوله وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا توضيح المقام
ان في افاضة الصور المواد جعلين كل منهما بسيط احدهما
يتعلق بنفس تلك الصور وثانيهما متعلق باتصاف المادة
بها والحق ليس ههنا جعل وتأثير آخر بمعنى يسمى مركبا بل الظاهر
ان الجعل الثاني المتعلق بالاتصاف اذا قيس الى الطرفين

كما بيّنا

يسمى مركبا فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا فالجعل المركب يرجع
الى الجعل البسيط ويستلزمه والبسيط لا يستلزم المركب
كما في ايجاد الايس عن الليس المطلق فالجعل في الحقيقة
منحصر في البسيط واما في صورة افاضة العرض على الموضوع
فان قلنا بان وجود العرض في نفسه هو عين وجوده في موضوعه
كما نقل عن الشيخ سابقا فالظاهر انه يكفي ههنا جعل واحد بسيط
وان قلنا بان الاول متقدم على الثاني فههنا جعلان بسيطان
كما في صورة افاضة الصور واما في صورة جعل الموجود الذهني
موجودا خارجيا فالظاهر ان الاثر هو نفس الموجود الخارجي
لان اثر التأثير الخارجي لا بد ان يكون خارجيا وقد سبق منه
رحمه في مبحث ثبوت المعدومات ان الاتصاف لما كان
موجودا في نفس الامر فيصلح اثرا للفاعل ولعل ذلك منه
على المذهب المشهور عن المشائين فتأمل قال الشارح
يلزم ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر
اذ لا حدوث حال البقاء قد يقال دعوى اللزوم في حيز المنع
وكيف يدعي اللزوم مع ان هذا القائل ممن جوز بقاء المعلول
مع زوال العلة فله ان يقول بجواز بقاء الاحتياج مع زوال الحدوث
ولا يخفى انه لا يلزم الشناعة المذكورة قوله ولم يتعرض لدفع
لزوم محذور هذا الشق فيه نظر ظاهر اذ قوله بقيد البقاء
والممكن الباقي دفع له وهو بعينه ما ذكره رحمه بقوله اختار الثاني
والتعرض لدفع لزوم تحصيل الحاصل ليس هو مدار الجواب
بل هو لدفع لزوم محذور وربما يتوهم ههنا قوله ان قول
للقائل ان يقول لا نم آه قد يقال الايرادات الاربع
مندفعة عنه اما الاول فلانه مؤاخذة لفظية مندفعة
بانه تفسير للتأثير بلازمه وذلك لانه يمتنع تخلف الاثر عن المؤثر

وكيف يتصور تخلف الموجودية عن الاتحاد وما ذلك الا
مثل ان يقال كثرته ولم يتكثر بعد واما الثاني والرابع فيندفع
ايضا بانه لما كان الكلام في احتياج المعلول الى العلة في البقاء
فمراده بوجود المعلول الوجود في الزمان الثاني فقوله ما لا يوجد
الا في ثاني الحال صحيح وكذا صح انه اذا كان التاثير حال وجود العلة
وحال وجود المعلول اى وجوده في ثاني الحال لم يجز ان يكون الشيء
موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما الثالث فيندفع
بان ما جعل محل النزاع عليها يتادى عليه عبارته حيث قال
فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد
انقضائها ان التاثير وقع في حال وجود العلة في وجود المعلول
تاثيرا يبقى اثره معه بعد انعدامها نعم يرد على تقريره انه لا حاجة
الى الترديدات وبيان فساد كل منها بعد وضوح المقصود
بل يكفي له ان يقول لا يجوز كون العلة حال وجودها موجبة
لوجود المعلول بعد انقضائها ضرورة امتناع تخلف الاثر
عن التاثير وتوضيحه ان المحتاج الى المؤثر في جميع الاوقات
هو الوجود نفسه ولا يحصل الوجود في الوقت الثاني وهو البقاء
بدون تاثير مؤثر فلو كان العلة تفيد الوجود الثاني الذي
هو الاثر فيما نحن فيه حال وجودها وحال الاثر فلم يلزم
بقاء المعلول بعد انعدام العلة فتامل هذا واما الاستاد
فقد حمل كلام المورد على انه جعل الاثر حين البقاء هو صفة الاستمرار
لا نفس الوجود والتزم ان صفة الوجود يجوز ان يكون
اثرا للعلة حال عدمها وان لم يجز ان يكون نفس الوجود
اثرا للعدم وبهذا يثبت كون الاثر دائما ليس الا نفس الوجود
فلم يجز ان يكون العلة حال العدم مؤثرة فيه قال الشارح
وكان في قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض

فقد يقال

فقد يقال المعتزلة لم يريدوا بالثبوت في الاعيان ما اراده غيرهم
بالوجود فيها بل ارادوا بالثبوت معنى اعم من الوجود ولهذا
قالوا بثبوت المعدومات في الخارج وظاهر انه لا يذهب من له
ادنى تمييز الى انها موجودة في الخارج بالمعنى الذي عنيناه بلفظ الوجود
فيه فلا يلزم من القول بازلية الاحوال الخمسة من حيث الثبوت
بمعنى ان ثبوتها لم يكن مسبوقا باللاثبوت ازليتها
من حيث الوجود وكيف يقال مرادهم بالثبوت في الخارج
هو الوجود فيه مع انهم قائلون بان لكل ماهية نوعية
افرادا غير متناهية ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر
على ما مر اليه الاشارة فعلى تقدير انهم ارادوا بالثبوت
ما عنيناه بالوجود لزمهم القول بان تلك الافراد الغير المتناهية
لكل ماهية نوعية ممكنة مستغنية عن المؤثر في الوجود فيكون
واجبة الوجود ومن المعلول انه لم يذهب من اهل العقل
الى ما يستلزم مثل هذا الاثر الشنيع لهذا نعم ان المصنف
موجه لكلامهم يكفيه مجرد المنع وبما قررنا ظهر ان المعتزلة
لم يقولوا بتعدد القدماء لا في اللفظ ولا في المعنى وان ايراد الامام
ساقط عنهم وان اعتراض المصنف وارد عليه وما اجاب
به الشارح مندفع عنه قوله فوجود الامر الذي هو معروض القبلية
بالذات بديهي عندهم فيه بحث اذ من ان وجود الذي الكلام
هو معروض القبلية بالذات في الواقع بديهي لكن هذا الامر
هو معروض القبلية بالذات بمعنى ان ذاته تقتضي هذه القبلية
وان ما عداه انما يتصف بها بواسطة ليس ببديهي
وهو المفيد ههنا على ان فرض الحركات على النحو المشهور
انما يدل على وجود ذلك الامر على كون ذاته تقتضي القبلية
بل انهم انما استدلوا او نبهوا على ذلك بانقطاع السوال

فى الزمان وعدم الانقطاع فى غيره مطلقا على ما مر فالاولى ان يقال
انهم بعد ما اثبتوا وجود امر هو معروض لهذا النحو من التقدم بالذات
وهو ان لا يجتمع السابق معه مع المسبوق وان ما عداه انما يتصف به
بواسطته حاولوا اثبات تقدمه على كل حادث فانه اذا ثبت
ان العدم متقدم على الحادث هذا التقدم فلا بد من وجود ما هو
معروض لذاته وهو الزمان فصار حاصل هذا الدليل ان عدم الحادث
متقدم على وجوده تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتاخر معه وكل تقدم
كذلك لا يكون الا زمانيا اما الاول فظاهر من معنى الحدوث
واما الثانى فلما مر من ان هذا التقدم من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان
لا يقال معنى الحادث الزمانى هو ان يكون وجوده مسبوقا بالزمان
فلا حاجة الى اقامة الدليل على هذا لانا نقول المسلم فى تعريف الحدوث
الزمانى هو ان وجود الحادث مسبوق بعدمه سبقا لا يجتمع معه السابق
مع المسبوق ولا تتوهم ان هذا التوجيه يجعل الوجه الثانى عين الاول
اذ لا يوجد فى الثانى نفى الاقسام الاخر من التقدم حتى يثبت
كونه زمانيا كما فى الاول بل انما يثبت كونه زمانيا بتمه المشهور
قوله بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم
فى الخيال اه حاصله انه كما ان للحركة معنيين احدهما حركة توسطية
وهى امر شخصى بسيط ثابت من المبدا الى المنتهى غير منقسمة
فى جهة امتداد المسافة وان كانت منقسمة فى جميع الجهات
الى اجزاء مجتمعة بحسب اجزاء المتحرك وكان ثبوتها للمتحرك
بحسب حد غير منقسم فى تلك الجهة وهى موجودة فى الخارج
وبسبب وجودها فى الخارج وبقائها وعدم استقرارها
واختلاف نسبها الى حدود المسافة يحصل امر فى الخيال
يسمى حركة بمعنى القطع وهو امر ممتد منطبق على المسافة كذلك
للزمان معنيان احدهما الزمان المنقسم الى الشهور

والايام

والايام وهو معلوم لكل احد فلا بد ههنا من امر غير منقسم فى تلك الجهة
يرتسم هذا الامر فى الخيال كما ~~[illegible]~~ فى الشعلة الجوالة
والقطرة النازلة ويسمى آنا سيالا لا بمعنى انها يدرك
ذلك الامر ويدرك اختلاف نسبته فيرتسم فى الخيال
ذلك الامر الممتد على ما يتوهم من التشبيه بالقطرة والنقطة
بل بمعنى ان ذلك الامر بسبب وجوده فى الخيال يفعل — فى الخارج نسخه
ذلك صرح بذلك فى الجديدة وفيه تامل فتامل وما وقع
فى بعض عباراتهم فى صفة الآن السيال انه شئ غير قار الذات
يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد
فالمراد بعدم كونه قار الذات ليس ان له اجزاء لا يجتمع
بل عدم كونه قار الذات بحسب احواله وهى نسبته الى الزمانيات
واراد باستمراره استمراره ذاتا ثم ذلك الامر البسيط
منطبق على الحركة التوسطية المنطبقة على الحدود المفروضة
فى المسافة والحركة بمعنى القطع والزمان الممتد والمسافة
فى الخارج عند من لم يجوز وجود الغير قار الذات فى الخارج وسيرد — القار
هذا اخر كلام الاستاذ ونتكلم عليه ان شاء الله تعالى بل انما وجودها
فى الخيال ومن المعلوم ان وجودهما فى الخيال على نحو الارتسام
فيه وتلك الاجزاء متعاقبة فى ذلك الارتسام فان
ارتسام كل جزء قبل ارتسام الجزء الآخر لكن لا يخفى عليك
انها ان لم يجتمع فى الحدوث حقيقة لكن تجتمع فى البقاء والا
لم يرتسم الخط من القطرة والدائرة من النقطة وعدم الاجتماع
فى الحدوث لا يكفى فى تحقق معنى كونه غير قار الذات اذ هذا المعنى
يتحقق فى المقادير القارة عندهم كالجسم التعليمى فى صورة الحركة
فى الكم كما فى التحويل والتخلخل والتكاثف الحقيقيين والفرق
بين الحدوث باعتبار الوجود فى الخيال وبين الحدوث

باعتبار الوجود في الخيال وبين الحدوث باعتبار الوجود في الخارج
تعسف ظاهر على ان الصورة الخيالية تابعة لذي الصورة
في الارتسام في الخيال فالاولى ما ذكره في الشرح واما ما اورده عليه
فمندفع بان ماهية الزمان لما كان عبارة عن التقضي والتجدد
فكيف يتصور الاجتماع وايضا يلزم من اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة
لانه مقدارها واجتماع اجزاء الحركة يستلزم تحقق جسم واحد
في حدين مجتمعين الى غير ذلك قوله فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء
توضيحه على ما اشار اليه سابقا ان اتصاف الامس واليوم
بالتقدم والتاخر وان لم يكن بالفعل بل انما يكون حاصلا بعد فرض
وجودهما فتخصيص احدهما بالتقدم والاخر بالتاخر بعد الوجود
مستند الى تشخصهما الحاصلين لهما ح لكن لاحد ان يقول
لا شك ان الامس بالفعل بحيثية اذا وجد كان متقدما واليوم
بحيثية بالفعل اذا وجد كان متاخرا فتخصيص احدهما بالحيثية الاولى
وآخر بالثانية لا بد له من علة وسوق الكلام الى اخره وحاصل جوابه
الاول ان الزمان لما كان متصلا واحدا وليس فيه اجزاء بالفعل
لانطباقه على الحركة والمسافة فاجزاؤه ليست الا مفروضة
فلكل جزء فرض العقل واعتبره كان متحققا بالفعل وذا هوية
بالفعل ايضا وكان اتصافه بالتقدم ح لا قبل التجزية وذلك
مستند الى تلك الهوية واما قبل التجزية الوهمية فلا يتصف
الاجزاء بشيء نعم يتصف الكل بان اجزاءه المفروضة بعضها
متقدم على البعض فاذا لم تعتبره لم يكن موجودا بالفعل ولا ذا هوية
بالفعل ولا يتصف بشيء اصلا الا ان تحققها وهوياتها ليست
اعتبارية محضة اذ لها منشأ انتزاع كاجزاء الجسم المتصل
والحدود المفروضة فيه اذ لا شك انها متصفة بصفات مختلفة
في نفس الامر مع عدم تحققها بالفعل في الخارج ولهذا قالوا

اختلاف الاعراض

اختلاف العوارض لا يوجب القسمة الخارجية وبهذا الكلام
يندفع الاشكال القوي عنهم وهو انه لما كان اجزاء الفلك
متشابهة متحدة في الماهية فلم اختلفت في اتصافها بصفات
مختلفة فان بعضها متحرك وبعضها ساكن والمتحرك
بعضه سريع الحركة وبعضه بطيئها وذلك لان اتصافها
بتلك الصفات المختلفة انما يكون بعد وجودها بالفعل
بحسب اعتبار العقل وان كان في نفس الامر لصحة انتزاعها
وحين اعتبارها حصلت لها الهويات المختلفة
فتلك الاختلافات مستندة الى تلك الهويات
واما الجواب الثاني فتحديده ان اختلاف نسبة ماهية التوسط
الى تلك الاجزاء فرع على اختلاف تلك الاجزاء
ماهية او تشخصا فيلزم وجود الاجزاء بالفعل وهو ينافي الاتصال
على ان الموجبه كون التقدم والتاخر ح ذاتيا لا يخلو عن تعسف
فالحق هو الاول هذا واراد بكون الحركة هو التقضي والتجدد
انه المتقضي والمتجدد ضرورة ان ماهية الحركة ليست عين الوجود
والعدم بل يلزمه ذلك الا انهم كثيرا ما يطلقون التقضي
والتجدد على الحركة وعلى الزمان والمراد ما ذكرنا واراد بكون اجزاء الزمان
هي التقدم والتاخر ان هوياتها هي التقدم والتاخر على ما يدل
عليه قوله ولا شبهة في ان هذا الجزء لا يحصل بدون ذلك
كيف لا والتقدم والتاخر من قبيل الاضافات والزمان
كم متصل والمقولات متباينة وايضا من المعلوم
بديهة ان الامس مثلا ليس هو التقدم واراد بقوله
فجزؤه من ذلك التقضي انه بعض من امتداد ذلك التقضي
بقرينة ما سبق حيث جعل الزمان امتداد التقضي
واعلم ان هذا الكلام وان كان بظاهره ينافي ما هو المشهور

من ان التقدم والتأخر الزماني عرض اولي لاجزاء الزمان الآانه
الحق الصريح والرأي الصحيح ويمكن توجيه المشهور بان المراد انه
عرض اولي لذوات تلك الاجزاء وماهياتها لا لهوياتها
او يراد بالعروض ما يتناول الدخول واما طلب ترجح الشخص
بالهوية الخاصة به فلا وجه له لان هذا الشخص انما يكون هذا الشخص
بهذه الهوية واما علة عروض الهوية لنفس الماهية فمستندة
الى نفس الماهية او المواد على رأيهم ومال بعض المحققين
الى انها مستندة الى الفاعل ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب
ايضا يجري في دفع الاشكال المذكور فليتأمل قوله وهم يزعمون
ان الامكان كذلك اي من الامور التي يقتضي ان يكون الموصوف
بها موجودا في الخارج ولا ينافي ذلك ان يكون الاتصاف
بالامكان سابقا على الاتصاف بالوجود بناء على ما تقرر ان الامكان
علة الحاجة كالوجوب فانه سابق على الوجود مع ان الاتصاف به
يقتضي ان يكون الموصوف به موجودا في الخارج وكذا لا ينافي
كون الامكان من المعقولات الثانية اذ ظرف الاتصاف به
هو الذهن وان كان الموصوف به يكون موجودا في الخارج
البتة كالوجوب والوجود لانه علة وبهذا الكلام يندفع ما يرد
على تقرير الشارح ان الامكان لما كان متقدما على الوجود لانه علة الاحتياج
السابق على الايجاد السابق على الوجود على ما تقرر فكيف يتصور
كونه صفة للقديم قائما به موجودا في الخارج اذ لو كان موجودا في الخارج
مع كونه صفة للقديم قائما به كان متأخرا عن الوجود بالضرورة وهذا
داخل في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات من ان
كل ما لا يجب تأخره عن وجود الموصوف في الخارج لا بد
ان يكون اعتباريا والامكان منها على ما تقرر ولو التزم انه
قائم بشيء اخر له تعلق بذلك القديم لزم التسبق هذا

ودعوى

ودعوى كون الامكان بالحقيقة وصفا لمادة الحادث ينافي
ما تقرر ان الامكان الذاتي وصف لنفس الماهية الممكنة
وما يتصف المادة به انما هو الامكان الاستعدادي على ما تقرر
في الفرق بين الامكانين والتحقيق ان الموصوف الحقيقي
بالامكان هو النسبة لانه كيفية عارضة للنسبة حقيقة
لكن قد يوصف به الموضوع تارة فيقال الماهية ممكنة
بمعنى انه ممكن الاتصاف بالوجود وقد يوصف به الوجود
اخرى فيقال الوجود انه ممكن الثبوت للماهية لكن اتصاف
كل منهما به انما هو بالعرض والموصوف الحقيقي انما هو النسبة
ويمكن توجيه كلامه بان الامكان كما يعتبر بالقياس الى وجود الشيء
في نفسه وهو الذي قدم احكامه انه وصف لنفس الماهية
لا المادة كذلك يعتبر بالقياس الى وجود الشيء لغيره
وموصوفه الحقيقي انما هو ذلك الوجود الرابطي لكن
كل من الطرفين يوصف به ثانيا وبالعرض كامكان كون الجسم
ابيض وهذا الامكان يوصف به مادة الحادث وقوله
وهو الظاهر ان الضمير راجع الى قوله امكان الحادث
راجع الى امكان اتصاف المادة واقترانها به ويحتمل
ان يكون راجعا الى الحكم المستفاد من قوله فان كانت الماهية
بنفسها محله الحقيقي امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا
وفعلا والاول وهو الظاهر لان قوله فان كانت متفرع
على ما سبق فلو ادعى الظهور ينبغي ادعاؤه في المتفرع عليه
حتى يثبت المتفرع والمتفرع عليه معا واراد بالتبدل
في الذات ما يتناول حدوث الشيء لا عن شيء لا ما هو المتبادر
من لفظ التبدل لانه غير مفيد ههنا ويتوجه عليه
انه لو ثبت تلك المقدمة لكفى في اثبات المطلوب

ولا يحتاج الى التمسك بالامكان وانه لابد ان يكون محله موجودا
بل هذا فى الحقيقة دعوى المتنازع فيه قوله ولك
ان تقول التعبير من جانب الفاعل لك ان تقول التعرض
من جانب القابل اى الماهية بان كان موجودا ذهنيا
ثم صار موجودا عينيا قوله وان كان لا لمرجح لزم ترجح
احد المتساويين من دون مرجح ممكن ان يقال لعل تعلق الارادة
بالطرف المرجوح ممتنع بالنظر الى ذات الارادة مثلا ولو سلم
امكانه فلعل الارادة مثلا هى المرجحة للتعلق بهذا الطرف
بعينه وعلى التقديرين لم يلزم من تعلقها باحد الطرفين دون الاخر
ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا والاولى
ان يقال ان التسلسل على سبيل التعاقب لازم على التقديرين
سواء امكن تعلق الارادة من الفاعل المختار باحد الطرفين
من دون مرجح آخر اولم يمكن وذلك لان العلة التامة
للحادث لابد ان يكون حادثا او مشتملا على حادث والا لزم
قدم الحادث لان التخلف عن العلة التامة مستلزم
للترجح بلا مرجح ولا فرق فى ذلك بين ان يكون العلة علة
بالايجاب او بالاختيار لان الفاعل بالاختيار لو اجتمع
معه جميع ما يتوقف عليه تأثيره ووقع المعلول بعده بزمان
مع امكان تحققه فيه وفى اثنائه فان كان تحققه بعده
دون قبله لا لمرجح فى نفس الامر لزم ترجح احد المتساويين
فى نفس الامر على الاخر من دون مرجح وهذا مما ينسد به باب
اثبات الصانع وان كان لمرجح لم يوجد قبله بل انما يوجد
بعده لم يكن ما فرضناه علة تامة هف وكون الارادة
متعلقة باحد الطرفين من دون مرجح يرجح تعلقها به دون الاخر
على تقدير صحته لا يفيد فى دفع الاشكال لان تلك الارادة

وتعلقها

وُجد سهو

وتعلقها ان كانا قديمين مع قدم المعلول بعدهما ترجح بلا مرجح
فى نفس الامر وان كانا حادثين عند حدوث المعلول
ننقل الكلام الى علة حدوثهما وحدوثيته وبما قررنا ظهر ان قول الشارح
ان هذا الوجه مبنى على كون الصانع القديم موجبا بالذات
آه منظور فيه والحق انه لا محيص فى ايجاد الحادث عن القديم
عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب وان براهين ابطال التسلسل
لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما ادعاهم الى الحكم بامتناعه وهو لزوم الحركة
السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على ما ادعاه الفلاسفة
ففيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون ههنا امور متعاقبة
غير متناهية ولا يلزم منه قديم غيره تعالى اذ كل موجود يكون حادثا
فان قلت يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة
قلت لو سلم ان الاجماع منعقد على امتناعه ايضا ولم يكن
المجمع عليه مجردا انه لا شخصا موجودا غيره تعالى نقول لعل الكلى الطبيعى
غير موجود فى الخارج على ما ذهب اليه صاحب المحاكمات
وتبعه السيد المحقق ولو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين
القائلين بوجود الطبايع فى الاعيان ان الذاتيات
موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات بوجود العرض
بوجودها على ما صرح به الاستاذ وح نقول لعل تلك الحوادث
المتعاقبة غير داخلة تحت ذاتى فلم يلزم وجود الكلى المشترك
بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازى ولو سلم
فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا قدم القدر المشترك
بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى حقيقته تعالى
فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى ويمكن ايضا ان يقال اتصاف النوع
بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع
لا يوجد فى الخارج الا بوجودات الاشخاص والمفروض

ان جميع الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال
من ان النوع قديم فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخصا لا الى نهاية
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة في دفع الاشكال
الى التشبث بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول بالفرق صح
عن الاولى لم يجز وعن الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازي
وتبعه جمهور المتاخرين مع انك علمت سالفا انه لا فرق بينهما
اذا كانتا تامتين فانه لا يجوز التخلف عنهما بلا فرق واذا كانتا
ناقصتين فلا شك في جواز التخلف عنهما هذا غاية تحقيق الكلام
في هذا المقام والتكلان على التوفيق قوله بان يقال الذات
موجب لتعلق الارادة القديمة ههنا بحثان الاول انه يمكن
بهذا الوجه دفع النظر عن كلامهم بان يقال الذات او الارادة
موجبة لتعلق الارادة باحد الطرفين فالمرجح هو الذات او الارادة
نعم يتوجه ما قلنا آنفا ان التعلق ان كان قديما لزم التخلف والا
لزم التسلسل في التعلقات وهذا الكلام آخر الثاني ان هذا التعلق
ان كان كافيا في وجود الحادث في وقته يلزم وجود الحادث
في الازل في هذا الوقت كما مر نظيره في بحث امتناع اعادة المعدوم
والا يتوقف على حصول الوقت الحادث وننقل الكلام اليه
حتى ينتهي قال الشارح وتذكير الضمير باعتبار الخبر لعل النكتة
في تذكير الضمير ههنا وتانيثه فيما قبل ان لفظة الماهية مشتملة
على علامة التانيث وليس معناها مؤنثا فينبغي تانيث الضمير
الراجع الى نفس اللفظ من حيث هو لفظ وتذكير ما يرجع
اليه باعتبار المعنى ثم دلالة لفظة الماهية على الكلية التزاما
اذا اكتفي بمطلق اللزوم ظ واما اذا اشترط اللزوم البين
بالمعنى الاخص كما هو المناسب للمقام فمشكل فالحق الاكتفاء
باللزوم في الجملة والا اشكل الامر في اكثر المجازات

والكنايات

والكنايات المستعملة في المحاورات والعلوم واعتبار الوجود الخارجي
في مفهوم لفظ الذات والحقيقة على انه شرط لعروض مفهومها
للماهيات في الذهن لا انه ظرف للعروض كالفاعلية للموجود
الخارجي والفرق بين كون الوجود الخارجي شرطا للعروض
وبين كونه ظرفا للعروض غير خفي فلا ينافي كونه من المعقولات
الثانية وهذا الكلام يدل على ان المعقولات الثانية قد يكون
مشتقا وما في حكمها واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق
بينهما بتعميم الكل وهو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء
تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اعتبار الوجهين
معا ولهذا اكثر لفظا غالبا في لفظ الحقيقة والذات فتامل
قوله اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل لا يخفى انه
يصدق على الصور الكلية الحاصلة في القوة العاقلة انها حاضرة
بذاتها عند العقل وهذا مع انه ظ في نفسه مستفاد من حواشيه
على التهذيب فيصدق عكسه وهو صدق الحاصل في القوة العاقلة
على الحاضر بذاته فقوله بخلاف الثاني منظور فيه والجواب
انه اراد ما لا يتناول تلك الصور اما بناء على انه اراد
بالحضور مقابل الحصول او اراد بكلمة عند ما لا يتناول الحاصل
في العقل على ما قيل ان المتبادر منها هذا المعنى وح فالوجه
في كلمة قد في قوله قد يكون جزئيا انه للتحقيق الا ان يقال
الكليات الحاصلة في ضمن الجزئيات الحاضرة عند العقل
حاضرة عنده في ضمنها ثم هذا الكلام مبني على ارتسام صور الجزئيات
المجردة على الوجه الجزئي في العقل لكن الدليل الدال على امتناع
ارتسام صور الجزئيات في ذات النفس لو تم فانما يدل
على امتناع ارتسام صور الجزئيات المادية ولا يدل
على امتناع صور الجزئيات المجردة نعم اذا رجعنا الى انفسنا

لم نجد ان تحصيل جزئي مجردفينا على الوجه الجزئي لكنه يدل على الامتناع كيف
وقد صرح المحقق الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان جزئيات الامور
العامة يرتسم صورها في العقل وبما قررنا ظهر ان دعوى الامتناع
على ما وقع من الاستاد محل نظر قال المصنف وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات فان قيل هذا الكلام غير مفيد لان
مغايرة حقيقة الشيء لما يعرضه من اجلى البديهيات كيف ولا معنى
للعارض ههنا الا الخارج المحمول قلت مقصوده ان حقيقة زيد
مغايرة للضاحك وللكاتب وغير ذلك من المحمولات
لكن لما تقرر تفصيلها عبر عنها بلفظ العوارض لكن عنوان العوض
غير ملحوظ ههنا بل المراد من العارض ما يعبر عنه بهذا اللفظ او ما ثبت
عروضه وليس المراد من الاعتبارات الامور الاعتبارية
بل الاحوال الثابتة ثم لما كانت المغايرة متحققة في صورة الجزئية
والكلية كيف لا والمغايرة الجزء للكل من اجلى البديهيات
وعلى تقدير حمل المغايرة على الخارجي لم يصف الكلام عن كدر
اذ معنى الكلام ح ان حقيقة الانسان مثلا ليس عينا للضاحك
ولا جزء له ولا يلزم منه عدم كون الضاحك جزء للانسان
مع انه المط قال الشارح على معنى ان الامور العارضة لحقيقة الشيء
لا يكون نفس ذلك الشيء ولا داخلا في حقيقته وقد اومى في تلك العبارة
الى ان الاعتبارات بمعنى الامور لا الامور العامة الاعتبارية
كما ذكرنا وفي قول الشارح فان الانسان كما يكون واحدا نوع جزازة
والاولى ان يقال فان الواحد كما يكون انسانا كذلك الكثير يكون
انسانا لان في تقرير المتن ما هو الحقيقة وقع محمولا والعوارض
موضوعات قوله هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية
انما خص بلوازم الماهية لان لوازم احد الوجودين خاصة
مسلوبة عنها بحسب الوجود الاخر فان قيل ما ذكره المصنف منبه

في الحاشية الجديدة عل صح

بهذا اللفظ الخ

على المدعى الكلي

على المدعى الكلي ببعض الجزئيات فلا باس بعدم جريانه في البعض الاخر
قلت اذا اريد التنبيه على المدعى الكلي ببعض الجزئيات فلا بد
من التنبيه ببعض يكون اخفى وبالاشتباه احرى لان الغرض
من التنبيه رفع الاحتمالات الغريبة المتبادرة الى الوهم
حتى لا يزاحم الوهم العقل في الحكم بعدمها ولا يخفى ان الاخفية
والاشتباه في لوازم الماهية اشد واولى لكن جعل المدعى بديهيا
لا يخلو عن الاشكال لانا بينا ان ليس المراد ان حقيقة كل شيء
مغايرة لما يعرض لها بعنوان العروض بل المراد ان الضاحك
مثلا ليس عينا لحقيقة الانسان ولا جزؤه وقد صرحوا
بان هذا الحكم في كمال الخفاء وغريق في النظرية بناء على ان الخاصة
اشتبهت بالفصل والعرض العام بالجنس حتى قالوا ان الفرق
بين الذاتيات والعرضيات في الحقائق الموجودة متعسر
بل متعذر فكيف يصير بديهيا يكفيه التنبيه فتامل والجواب
ان المراد ان حقيقة الانسان مثلا مغايرة لما يعرض لها
وبداهة هذا الحكم مبني على تصور الانسان بكنهه والحاصل
ان الانسان مغاير للضاحك مثلا لانه بعد تصور الانسان
بالكنه يجد العقل هذه المغايرة ويحكم بها بالتنبيهات المذكورة
فتامل قوله وبندفع بان يقال مراده كما صرح به في الجديدة
ان الايراد المذكور لا يرد على الدليل الذي ذكره بقوله
ان يقال آه ليس غرضه دفع الاعتراض عن الدليل المذكور به
ولك ان تحمل الصدق في كلام المصنف على هذا المعنى
اي على معنى عدم المنافاة والاستبعاد فيه فان قوله
الكثير من حيث انه كثير انسان مشتمل على الحمل والصدق
وقد فسره بعدم المنافاة وح يندفع الايراد بلوازم الماهية
ايضا فان الاربعة مثلا يصدق على ما ليس بزوج اي الفرد

من حيث انه فرد ولا يصدق الزوج عليه من تلك الحيثية بمعنى ان حيثية الفردية
لا ينافي بالذات حيثية الاربعة وينافي بالذات حيثية الزوجية
فتأمل وح ينبغي حمل الكثير على ما ليس بواحد حتى يكون مقابلا بالذات
للواحد قال المصنف ويكون الماهية مع كل عارض يعني ان الانسان
مثلا متى لم يعتبر مع الكتابة لم يكن مقابلا للانسان الا كاتب
فلو كانت الكتابة عين الانسان او جزئه لما احتاج الى امر اخر
معه حتى يحصل المقابلة ولا يخفى جريانه في لوازم الماهية وكذا ما ذكره
بعده فالمص اورد ثلث تنبيهات على زيادة العوارض للماهيات
هذا والظاهر من كلام الشـ انه جعل قوله ويكون الماهية
مع كل عارض مقابلة لها مع ضده توطئة لقوله وهي من حيث هي
ليست الا هي وصار حاصل الكلام ح ان الانسان الكثير
اذا لوحظ معه امر آخر هو الوحدة مثلا يحصل الانسان الواحد
الذي هو مقابل الانسان الكثير واما اذا لوحظت الانسانية
فقط فلا يكون هناك انسان واحد ليكون مقابلا للكثير
بل لا يكون هناك الا الانسانية فقط والوجه ما ذكرنا قال الشـ
والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى والصواب ان يقول
الى ملاحظة امر اخر كما قال اولا بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امر اخر وذلك لانه على تقدير كون تلك العوارض نفس الماهية
او داخلة فيها يحتاج الى ملاحظة اخرى حتى يمكن الحكم بها
على الماهية نعم لا يحتاج الى ملاحظة امر آخر لم يكن ملحوظا
حين ملاحظة الماهية وقوله او ليست بشيء منها ظاهر انه
معطوف على قوله بشيء من تلك العوارض وح يكون السلب
متأخرا عن الحيثية فلم يكن السؤال عن طرفي النقيض ولا يصح الجواب
باختيار الشق الثاني قال الشـ اي يجب ان يقال ان الانسان
ليس من حيث هو انسان آه فيه بحث لان الظاهر

كما يفهم

كما يفهم من كلام الاستاد ان تلك الحيثية بيان لاطلاق الماهية
ويكون تتمة للموضوع وقيدا او كون القضية سالبة لا يتوقف
على تقديم حرف السلب على ما هو تتمة للموضوع وقيد فيه وكذا
تأخره عنه لا يوجب كون القضية معدولة والجواب
ان الحمل والصدق في مثل هذه القضية ليس بحسب نفس الامر
بل باعتبار الملاحظة فاذا قلنا الانسان من حيث هو
انسان حيوان كان يرجع الى ان ملاحظة الحيوان داخلة
في ملاحظة الانسان واذا قلنا ليس الانسان من حيث هو
انسان كاتبا او الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب
كان يرجع الى ان الكاتب ليس عينا للانسان ولا داخلا
فيه فالحمل في مثل هذه القضية متأخر للحمل في سائر القضايا
ولا يخفى ان ما يشعر بتلك النسبة هو الحيثية المذكورة فهي
بمنزلة الرابطة من تلك الحيثية ويعتبر تقديم حرف السلب
وتأخره بالنسبة اليه ليكون سالبة او معدولة ثم لو نوقش
بان ما ذكرت انما يفيد استحسان تقديم حرف السلب في صورة
السالبة لا الوجوب والكلام في الوجوب فنقول
اولا لعل مرادهم من الوجوب هو الاستحسان ولو سلم ان المراد
منه المعنى المقابل للاستحسان نقول ما ذكرت نكتة باعثة
لهم على ان يصطلحوا على وجوب التقديم فتأمل وللمقام
توجيه آخر وهو ان يجعل الحيثية بمعنى التجريد اي كونها بشرط
لا شيء مطلقا حتى عن التجريد ويكون الحمل بحسب نفس الامر
واما في الاول فالحيثية بمعنى الاطلاق وكونها لا بشرط شيء
والحمل بحسب الملاحظة والمرتبة ومصداقه كون المحمول
ذاتيا للموضوع وعدم كونه ذاتيا له والوجه الاول اولى
لان كون الانسان الذي ليس معه شيء من العوارض

لايكون له شيء منها مما لا فائدة فيه فتأمل **قوله** ليس اى يجب
ان يقال اراد به انه لا ينبغي ان يقال وتفسير سلب الوجوب
بهذا المعنى مما صرح به المصنف في شرحه للاشارات في بحث الجنس
وكثيرا ما وقع سلب الوجوب بهذا المعنى في عبارة الشيخ
وبعضهم قرأها بالحاء المهملة وجعلوها مشتقا من الحجة والكلام
ان قوله لم يلزم ايضا من هذا القبيل ولم يجز فيه فالحق
هو ما ذكرنا **قوله** لان هذا كان سلبا مطلقا لعل اطلاق السلب
باعتبار وروده على العينية والجزئية والاظهر ان يقال اراد
بالسلب المطلق السلب باعتبار حيثية الاطلاق فان الوصف
ليس مسلوبة عن الانسان بحسب نفس الامر بل بحسب ملاحظته
من حيث هو مطلق اى ملاحظته مطلقا ومنه ظهر ان الحيثية
ههنا بمعنى الاطلاق لا بمعنى التجريد **قوله** لان مثل هذا السؤال
طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين ليس المراد
ان بهذه العبارة اعنى ان يكون السؤال بكلمتي هل وام
يقتضي ذلك بحسب اللغة حتى يتوجه عليه ان المقتضي لذلك
هو السؤال بام والهمزة على ما تقرر في موضعه واما هذه العبارة
فانما يدل على طلب احدهما لا بعينه فاذا قيل هل الانسان
الف او لا الف كان المعنى هل كان احدهما واقعا بل المراد
ان مراد القوم بهذه العبارة ما كان مرادا بعبارة ام
والهمزة في المشهور وان كان على سبيل التجوز وعبارة الشيخ
المنقولة يدل على ذلك حيث قال فان كان طرفا المسئلة
من موجبتين لا يخ عنهما شيء لم يلزم ان يجيب عنهما البتة
اى لم ينبغ ان يجيب عنهما البتة على ما افترناهما هناك بذلك
قوله اعنى من هذا المفهوم اى بهذا المفهوم المركب لا يخفى
عليك ان هذا المفهوم المركب داخل في المخلوطة فقد اخل الاقسام

واذا جعل المقسم

واذا جعل المقسم حال الماهية واخذ الماهية المضاف اليها الحال
موضوعا لا بشرط شيء وتقسيم حالها الى ما هي حالها من حيث هي
والى ما هي حالها من حيث اعتبارها مع العوارض وجودا
او عدما لم يرد هذا فلذا جعل القوم المقسم حال الماهية
لا نفسها ولعل مقصوده رحمه الله انه يمكن ان يجعل المقسم
نفس الماهية من غير لزوم تقسيم الشيء الى نفسه ثم لا يبعد
ان يلتزم ان التقسيم بطريق منع الخلو فانه كثير شايع او يقال
دخول نفس احد القسمين في الآخر ليس تداخلا للقسمين
والا لزم التداخل من دخول مفهوم الماهية المجردة في المخلوط
انما التداخل عبارة عن تناول القسمين فردا واحدا وههنا
لم يلزم ذلك نعم يرد انه لا فائدة في تحصيل هذا المفهوم
المركب اذ المقصود من تحصيل مفهوم الاقسام اما حصول
نفسها او ضبط ما صدقت هي عليه ومعلوم انه لا فائدة
في تحصيل نفس هذا المفهوم المركب وليس له فرد سوى
ما جعل قسما وهو قد حصل قبل التقسيم فتأمل وعلى جميع
تلك التقادير اندفع منهم ما اورد عليه في الحاشية
اذ يكفي لاختيار القوم هذا التوجيه انه لا خدشة فيه
فلا يحتاج الى توجيه فتأمل **قوله** لا يخفى ان قوله مجذوفا
عنها ما عداها بظاهره منطبق توضيحه ان المراد به هو الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني وفي ادا هذا المعنى يحتاج الى اعتبار قيد زايد
هو قوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون
مقولا على ذلك المجموع وذلك لان قوله مجذوفا
عنها ما عداها يحتمل اللابشرط بالمعنيين ويحتمل المأخوذ
بشرط لا شيء بالمعنى الاول فيحتاج الى انضمام القيد المذكور
لدفع هذين الاحتمالين حتى ينطبق المأخوذ بشرط لا شيء

بالمعنى الثاني بناءً على ان هذا القيد انما يوجد ويعتبر فيه دون الاولين
وقد يناقش في ان الحذف بظاهره منطبق على المأخوذ لا بشرط شيء
بل الظاهر انه منطبق على المأخوذ بشرط لا شيء لكنه يحتمل المأخوذ لا بشرط
شيء احتمالا مرجوحًا فلو عكس في استعمال لفظ الظهور والاحتمال
في الموضعين لكان اصوب ان المأخوذ بشرط لا شيء لما كان
مأخوذا مع هذا الشرط العدمي مقيدا به لم يتحقق فيه الحذف
التام واما المأخوذ لا بشرط شيء فلما لم يعتبر معه شيء اصلا ولم يقيد
بامر ما يتحقق فيه الحذف التام ولو باعتبار الملاحظة
لا في نفس الامر وفيه تكلف اذ لو سلم ان الحذف في المطلقة
اتم واولى لكن لا يخفى على من تتبع كلامهم ان المتبادر من اطلاق
لفظ الحذف ومرادفاته هو المجردة لا المطلقة ثم لا يخفى انه
لما كان كلام الشارح هٰهنا في المعنى الاول ولم يذكر المعنى الثاني
بعد فعند توجيه كلام المصنف ينبغي التصريح بان المراد المعنى الثاني
قوله اقول اي لا يظهر ظهورا تاما اعلم ان صاحب المحاكمات
ذهب الى ان التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة انما يتحقق
فيما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي وتبعه المحقق الشريف
قدس سره وحاصل ما يستدل به عليه انه لو تحقق التركيب الذهني
في الانسان المركب في الخارج من البدن والنفس الناطقة
او من البدن والصورة النوعية الانسانية على انه لا يتحقق
التركيب الحقيقي من المادي والمجرد فيلزم ان يكون له حدان
تامان اذ لا شك في صحة تحديده بالجنس والفصل اي الحيوان
والناطق وكذا يصح تحديده بالمادة والصورة اذ قد صرح
الشيخ في الحكمة المشرقية ان التعريف بجميع الاجزاء الخارجية
تحديد تام اذ لم يبق له جزء آخر ثم من المعلوم ان المادة
والصورة ليستا نفس الجنس والفصل كيف وهما

غير محمولين

١٧٠

غير محمولين والجنس والفصل من الاجزاء المحمولة وايضًا
المادة والصورة مأخوذة بشرط لا شيء والجنس والفصل
مأخوذان لا بشرط شيء وزاد المحقق الشريف قدس سره وقال
من المعلوم ضرورة ان المادة كالبدن مثلا مباين لزيد
لا يمكن حمله على زيد باي معنى اخذ وكانه قدس سره حمل الامكان
في كلام الشيخ على معنى الصحة والامكان وقد يقال الحيوان
من حيث انه جنس ليس عين جزء من الانسان وكذا الناطق
من حيث انه فصل فالانسان ليس مركبا منهما لا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن ايضًا اذ الانسان في الذهن
مركب من المادة والصورة العقليتين فالتحديد حقيقة
ليس الا من المادة والصورة العقلية سواء كانت موجودة
في الخارج ام لا لان التحديد انما هو بالاجزاء من حيث هو اجزاء
وداخل في حقيقة الشيء المحدود والجنس والفصل من حيث
هما جنس وفصل ليسا من الاجزاء المحمولة بل يصلح للخارجية
والعينية على ما عرفت فالانسان انما يحلله العقل الى الحيوان
بشرط لا شيء والناطق بشرط لا الى الحيوان الجنس والناطق الذي
هو الفصل واما ان القوم جوزوا التعريف الحدي بهما
فباعتبار اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة
من حيث الذات اذ حيثية الاطلاق والتحديد ليسا بمعتبرين
في الجنس والمادة بل لم يكن الجنس الا الحيوان بلا قيد زائد
داخل في ذاته وكذا المادة حقيقة ليس الا الحيوان بلا اعتبار
دخول قيد التجرد فيه فهما متحدان بحسب الماهية فاعتبار احدهما
في الحد في قوة اعتبار الآخر والمادة العقلية في المركبات الخارجية
عين المادة الخارجية على ما استفيد من كلام الشيخ واختاره الاستاد
وسائر المحققين وليست مغايرة لها كما اختاره صاحب المحاكمات

القائلين

فلا يلزم ان يكون لشئ واحد حدان تامان هذا على مذهب اهل التحقيق
بوجود الطبايع في الاعيان حقيقة واما من قال بنفيها حقيقة فهو
يقول بان زيدا مثلا في حد ذاته ليس الا البدن والنفس واما الحيوان
فمسلوب عنه في حد ذاته بل كانا من اللواحق حقيقة وتسميتهما
بالذاتي مجرد اصطلاح من حيث انتزاعهما من نفس الذات
على ما سيجئ وهذا المذهب مما اختاره صاحب المحاكمات
فعلى مذهبه لا يلزم تحقق حدين لشئ واحد بل على هذا يلزم ان لا يصح
تحديد الموجود الخارجي الا بالاجزاء الخارجية واما الاجزاء العقلية
فانما يلزم تحديد المفهوم المركب منه الملحوظ على وجه الاجمال
بها والمركب العقلي غير المركب الخارجي عنده حقيقة وذاتا
هذا واما ما ذكره قدس سره من انه يمتنع القول بان البدن المباين
لزيد يصح حمله على زيد باعتبار آخر ففيه انه لو امتنع ان يكون ما هو
مباين باعتبار محمولا باعتبار آخر امتنع تحقق مفهوم كلي في فردين منه
فان الانسان من حيث انه متحقق في ضمن زيد ويتحد معه اتحادا تاما
على ما هو شان الكلي مع ما هو جزئي له مباين لعمرو مع انه محمول
على عمرو باعتباره من حيث هو نوع الجزئي الحقيقي من حيث انه جزئي
حقيقي بل باعتباره كليا بحذف المشخصات لا يمكن فيه نحو الاعتبار بل
واما الكلي فمن شانه الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن جزئياته
المتباينة فيتصف بالتباين والتصادق اذ كل ما يتصف
به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الفرد بناء على اتحادهما
وبعضهم قالوا بان التركيب انما يتحقق فيما له تركيب خارجي
وميل الاستاد الى هذا المذهب على ما سيجئ فالمذاهب
في اجتماع التركيب الخارجي مع الذهني ثلث فتامل قوله
ظهر ان نفي وجود المادة من حيث انها مادة يخالف ما عليه المقصود
من هذا الكلام دفع جواب السيد السند عن ايراداته باختيار

حقيقة صح

ان المراد

ان المراد الاصطلاح الثاني والتزام ان المادة ليست موجودة
في الخارج ثم لا يخفى ان قول الشيخ الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان
وسبب لوجوده كالتصريح بان المادة جزء خارجي للانسان
فيكون المراد بها المادة الخارجية فقوله الجسم بهذا الاعتبار
جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية
وليس بمحمول المراد به المادة الخارجية ايضا فاذا بين
العقلية عدم حملها بان الجوهر الطويل العريض العميق فقط
اي الجسم بشرط لا شئ وهو المادة العقلية غير محمول على الجملة المركبة
لم يصح الا اذا كان المادة العقلية متحدة مع الخارجية قوله
فالشئ الذي هو المادة الخارجية آه حاصله ان المادة الخارجية
متحدة مع الجنس ذاتا والجنس انما يمتاز عنها بانه الماخوذ لا بشرط شئ
فلا بد ان يكون المادة الخارجية اما ماخوذة بشرط شئ او بشرط لا شئ
لا سبيل الى الاول وهو ظاهر فتعين الثاني قوله فانك
ان اعتبرته من حيث انه طير فقط وقس عليه الحيوان فانك
اذا اعتبرته من حيث انه جسم نام حساس فقط من غير ان يدخل
فيه الناطق فلم يكن محمولا على الانسان والبدن اسم للحيوان
الماخوذ بهذا النحو ولهذا لم يحمل على زيد مثلا وبهذا التحقيق
يندفع ما ربما يستشكل ويقال التشخص لو كان جزءا محمولا
للشخص على ما تقرر عليه راي المتاخرين لكان محمولا على زيد مثلا
ومعلوم انه لا يصح ان يقال زيد تشخص بل زيد متشخص لا يقال
هذا من قبيل ان لا يصح ان يقال زيد فصل ويصح ان يقال
زيد ناطق لانا نقول الاشتباه في الاول من الطبيعة
وفي الثاني من الشخصية وهم صرحوا بانها تقوم مقام الكلية
في كبرى الشكل الاول بل الحق في الجواب ان يقال التشخص
اسم لما يتميز به زيد مثلا اذا اخذ بشرط لا شئ بالقياس الى النوع

اذا الاعتبارات الثلثة يجرى فى النوع بالقياس اليه ايضا على ما سيشير اليه
الاستاد و لهذا لم يحمل عليه كالبدن فان قلت الاعتبارات الثلثة
يصح فى الكليات اذ ههنا يصح حمل المأخوذ لا بشرط شئ على المأخوذ
باحد الاعتبارين الآخرين واما التشخص فلما كان جزئيا حقيقيا
لا يدخل تحت نوع اصلا على ما مر جوابه فلا يصح ذلك فيه
قلت ذلك الامر الذى يمتاز به زيد عما عداه من الاشخاص
اذا اخذ من حيث هو يصح حمله على المركب منه ومن النوع و
المأخوذ عدم دخول النوع فيه و ذلك لانه متحقق مع هذا المركب
فى الوجود ولا يلزم منه كونه كليا لان الكلى ما كان محمولا به
على الذوات المتكثرة المتغايرة فى الوجود على ما صرح به الشيخ
كيف وخصوص المفهومات الصادقة على زيد مثلا جزئيات
حقيقية صادقة على زيد ومتصادقة على ما صرح به الاستاد فى تعليقاته
على تهذيب المنطق قوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية
قوله كل مادة خارجية فهى جنس باعتبار فى قوة قولنا فكل مادة
خارجية فهى مادة عقلية استدرك بقوله لكن ليس كل مادة
عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص يعنى فى الماهيات الموجودة
فى الخارج والمعنى الاخص هو المقابل للموضوع وقوله كالمادة
فى المركبات العقلية متعلقة بقوله بل هى موضوع لها يعنى ان النوع
بالقياس الى الاعراض ليس مادة خارجية بالمعنى الاخص بل هو
موضوع بالقياس اليها كالمادة فى المركبات العقلية
فانها موضوع خارجى لكن بالقياس الى الاعراض القائمة
بها لا بالقياس الى ما هى مادة له وهو الصورة العقلية
اى الفصل بشرط لا شئ فقوله فالمادة العقلية اما مادة خارجية
او موضوع خارجى المراد منه ان كل ما هو مادة فهو اما مادة
خارجية او موضوع خارجى فى الجملة وليس المراد ان كل مادة عقلية

بالمعنى الاخص لما كان

فهى

فهى اما مادة خارجية او موضوع خارجى بالقياس الى ما هو مادة عقلية له
اذا الجنس المأخوذ بشرط لا فى المركبات العقلية الصرفة مادة
عقلية بالقياس الى فصله المأخوذ بشرط لا وليس موضوعا
بالقياس اليه ثم هذا الكلام مبنى على انه يمتنع تحقق النوع بدون
ان يكون هناك اعراض مشخصة ومحصلة وقوله فالجسم
بشرط لا موجود ايضا معناه ان الجسم بشرط لا وهو المادة
للحيوان موجود كما ان الجسم بشرط الشئ الذى هو نفس الحيوان
موجود قوله بحيث لا يقبل محصل آخر اصلا حتى الهوية العينية
اختار فى توجيه كلام المصنف الاصطلاح الثانى ولهذا
اورد حديث التحصل والتعين وذكر المادة وذكر الدخول
وانه بحيث لو انضم اليه التشخص لكان امرا زائدا وكان هو الباعث
له على عدم حمل كلام المتن على الاصطلاح الاول ولم يتعرض
الا للمحذور اللازم من الحمل على هذا الاصطلاح دون الاول
واراد بقوله محصلة بحيث لا يقبل محصلا آخر ان الحيوان
مثلا اذا اعتبر محصلا بفصله فقط بحيث لا يقبل تحصلا آخر حتى الهوية
بهذا الاعتبار وان كان ذاته قابلة للتحصل الآخر فقد يقال
هذا الكلام انما يصح على راى من يجعل الشخص مركبا من المادة
النوعية والتشخص ويجعل التشخص جزءا عقليا للشخص نسبته
الى الشخص نسبة الفصل الى النوع دون من يجعل التشخص
من الاعتباريات ليس داخلا فى الشخص كالمصنف واليه ايضا
ميل الاستاد كما سيجئ اللهم الا ان يجعل التحصل للنوع
بالقياس الى العوارض حتى يحصل هوية الشخص اذ عند
هؤلاء النافين لدخل امر فى حقيقة الشخص مسمى بالتشخص
يكون للشخص هوية هى عبارة عن الماهية مع العوارض
المكتنفة بها فذكر العوارض على هذا ليكون داخلا فى قوام الشخص

٢ حديث

لا لانه يحصل منه ما يدخل فيه وكان المراد بالتشخص هذه العوارض
وبالعوارض المحمولات لا الاعراض لان موضوع العرض موجود
من غير ان يدخل فيه العرض لكن المذكور في كلام الشيخ على ما يجيء
ان الداخل في قوام الشخص هو العرض وحمله رحمه على ما يقابل الجوهر
وهو صريح ان ما لا يدخل الاعراض في قوامه موجود ضرورة ان
موضوع تلك الاعراض موجود والاولى ان يقال ان الاجناس
العالية اذا اخذت مجردة عن جميع ما من شانه التحصيل
اي الفصول المنوعة لم تكن موجودة في الخارج اذ لا يوجد في الخارج
امر يكون الجوهر تمام حقيقته وانما قيد الاجناس العالية لان غيرها
كالحيوان مثلا اذا اخذ مجردا عن جميع الفصول المنوعة يكون موجودا
في الخارج لانه بهذا الاعتبار عين البدن الموجود في الخارج اذ لا شك
ان البدن لا يشتمل على ذاتي آخر غير ما هو ذاتيات الحيوان والا
لم يكن الناطق تمام ماهية زيد مثلا ولا يخفى عليك انه يلزم — الحيوان صح
على هذا ان يصير الجنس متخصصا من غير ان يصير نوعا حقيقيا وايضا
الحيوان المجرد من جميع الفصول المنوعة مادة للانسان موجود
في الخارج لان الحيوان الذي هو مادة الانسان لا يمكن تحصله
بغير الناطق من فصول الانواع الأخر ولم يتحصل بالناطق
لان الحيوان المحصل بالناطق اي الحيوان بشرط الناطق
عين النوع وليس مادة له فيلزم تحصل الجنس لا بالفصل
فيكون الجنس متحصلا بنفسه مع انه مبهم في نفسه وسيصرح
بان الجنس لا بد له من محصل زائد حتى يقبل التحصل بالاشارة
موافقا لما ذكره الشارح حيث قال الحيوان ماهية مبهمة
لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويعينه ويكمله — ينضم اليه ماه
ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه يتحصل
ويتعين ولا يمكن ان يقال ان البدن مركب من الحيوان

الذي

الذي هو محل للصورة النوعية البدنية وتلك الصورة
٢ البدن صح — والحيوان ليس تمام ماهية الانسان بل تمام ماهية جزئه
لانخ لايخ اما ان يكون هناك فصل ماخوذ من تلك الصورة
محصل للحيوان ولا شك في انه داخل في ماهية زيد لانه
عبارة عن مجموع النفس والبدن فلم يكن الحيوان الناطق
تمام ماهية زيد او لا يكون بل يكون زيد في الخارج مركبا
من النفس ومن تلك الصورة ومن محل تلك الصورة
الذي هو ماهية الحيوان وفي العقل مركبا من الحيوان
والناطق فيلزم ان لا يكون ذاتيات زيد في العقل
مساويا لاجزائه الذاتية الخارجية فلم يكن الحيوان الناطق
تمام ماهية زيد بل تمام ماهية جزئه تأمل جدا **قوله** بان ذلك المعنى
متضمنا فيه افراد بالمعنى الجنسي وكونه متضمنا فيه باعتبار اخذه
محصلا فان الناطق داخل في الحيوان المحصل وهو النوع
لكن كان خارجا عن الحيوان المبهم والمعتبر على نحو المادة
ثم نفي ضم شيء الى شيء في المعنى الجنسي والفصلي واما اذا اعتبر
على ان يكون مادة وصورة ففيه تركيب وانضمام شيء الى شيء
حقيقة وينبغي حمل المساواة على معنى تختص بالمقدار اي لكن لا يلاحظ
بهذا العنوان حتى لا يدور وقوله بحلوله وجودا منفردا ربما
يشعر بان فيما لم يتحقق التركيب الخارجي لم يتحقق حقيقة التركيب
اذ التركيب لا يتحقق حقيقة بدون انفراد الاجزاء بالوجود
واذا كان ذلك الانفراد بخلق الذهن واختراعه
فلا يكون فيه تركيب حقيقة وسيجيء تحقيق ذلك **قوله**
فما معنى قولهم الجنس مبهم والفصل معين يمكن الجواب
بان معنى كلامهم ان الجنس مبهم بالقياس الى النوع والنوع
وان كان مبهما بالقياس الى الشخص لكن بالقياس الى الجنس

محصل وهذا الجواب فى غاية الظهور لكنه حاول الجواب الذى
ذكره لانه ادق والطف واراد بالتحصل بالاشارة التحصل
التشخصى سواء كان بالاشارة الحسية او ما يقوم مقامها
وانما عبر عن الصورة الشخصية بالاشارة اى الحسية
لان الغالب فى ادراك الجزئى هذا ويمكن ان يكون
اشارة منه الى ما اختاره وسيجئ ان الفرق بين الكلية
والجزئية باعتبار نحو الادراك فان ادرك بالاحساس
كان جزئيا وان ادرك على وجه التعقل كان كليا وان التشخص
لا يشتمل على امر زائد هو التشخص وظنوا لهم الكلى ما لا يمنع نفس
تصوره عن الشركة يلايم هذا ولا حاجة الى ما يأولونه اليه
اى من حيث انه متصور فان قلت المعلوم بالعلم الحضورى
قد يكون جزئيا ايضا كعلم النفس بذاتها قلت الظاهر ان المقسم
فى الكلى والجزئى هو العلم الحصولى ولهذا فسره بحصول الصورة
فى العقل فتامل قوله قال الشيخ وليس هذا حكم للجنس وحده
بل كل كلى فكما يعتبر الحيوان على وجه يدخل الناطق فى حقيقته
فكذلك قد يعتبر الماشى على وجه يدخل الضاحك مثلا
فى حقيقته اذ كان الناطق داخل فى حقيقة الحيوان المحصل
بهذا التحصل كذلك الضاحك داخل فى حقيقة الماشى المحصل
بهذا التحصل وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق
منطبق على حقيقة فرد موجود فى الخارج واما الماشى المحصل
بالضاحك فلم ينطبق على حقيقة موجود خارجى اصلا بل ماهية
اعتبارية وما ينطبق عليه هذا المفهوم افراد وهمية اختراعية
وقس عليه سائر الكليات قال الشارح وفيه بحث لانه ان اراد
اجاب عنه بعض الفضلاء بوجهين احدهما ان المراد بالعوارض الخارجية
ما يكون الخارج ظرفا لوجودها ونفسها والوجود الخارجى

من هذا القبيل

من هذا القبيل دون الذهن وثانيهما ان المراد بالعوارض الخارجية
ما يكون موصوفها موجودا خارجيا البتة والوجود الخارجى
كذلك هذا وانت تعلم ان التشخص الخارجى موجود فى الخارج
عند من يقول بدخوله فى التشخص وكان عارضا للنوع فلو اريد
بالعوارض الخارجية ما لو وجد فى الخارج كان وصفا لموجود
خارجى اندفع هذا ايضا لان المستدل ذكر التشخص ايضا
الا ان يقال المناقشة فى ذكر الوجود الخارجى قوله اما
لو قيل ان كل موجود خارجى لا يخفى عليك انه يمكن حمل كلام المستدل
على ذلك بان يقال ذكر الوجود الخارجى ليس من جهة توهم
انه من العوارض الخارجية بل من جهة انه تستتبع الاثار
الخارجية وح لا يرد ما اورد على الدليل المذكور قوله
والحكم الصادق حاصل ان للماهية المجردة حالين الحكم بامتناع
اعتبار انه احدهما ما هو ثابت لها فى نفس الامر وهو كونها
موجودة فى الذهن ومخلوطة وثانيهما ما هو ثابت لها
فى الغرض وهو كونها مجردة والحكم عليها لما كان بحسب نفس الامر
كان من جهة الاعتبار الذى كان بحسب نفس الامر وانما
صدقه من جهة الاعتبار الثانى الذى كان بحسب الغرض
وانما لم يحكم عليها بالامكان بناء على انها مخلوطة فى نفس الامر
موجودة فى الذهن لان كونها مخلوطة بحسب نفس الامر
غير داخل فى ملاحظة تلك القضية وانما هو بعد ملاحظة
اخرى وكان العنوان فى تلك القضية ما يقتضى الحكم
بالامتناع قوله فان الماهية من حيث الخلط موجودة
بالاتفاق قد يقال حصول الانسان مثلا فى الذهن
بحيث يكون مجردا عن جميع العوارض حتى عن هذا التجرد
مما لا يقبل ان ينازع فى نفيه العقلاء ايضا وسيجئ الكلام

في تفصيل المقام في كلامه رحمه الله ثم لا يخفى ان كلام الشارح صريح
في ان مراده ماذكره اخرا بقوله ولو اريد ان المجردة الخ حيث قال
لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور
والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر فان ذلك صريح في ان المراد ما هو مجرد
بحسب فرض العقل موجود في الذهن لا ما هو مجرد في نفس الامر
موجود فيه وقد صرح بذلك في الحاصل الذي اورده في الاعتراض
هذا اذا كان مراده رحمه ذلك وان لم يكن كذلك فيقول الشارح
لم يرد غير ما ذكرت من الاحتمالات وهو الذي صرحت بعبارتي
وعلى التقديرين لا حاجة الى ذلك التطويل الذي ذكره بعد
وضوح المراد **قوله** ويمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون
مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له اي
ينسب اليه اثباتا ونفيا وقد يقال الظاهر انه اختيار للشق الثالث
ويمكن اختيار الشق الثاني بان يقال المراد بكون المجرد موجودا
ان يكون ظرف التجرد والوجود واحدا فيظهر ان المجردة موجودة
في الفرض الذهني وانها ليست موجودة في هذا التقدير **قوله**
هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وقد يقال
انه اراد بالاعتراض والجواب والرد وان المراد بها ما ذكر لا يخفى
انهما متغايران **قوله** تفسير للمجرد المذكور ههنا اي في اصل الدعوى
حيث يقال ان المجردة لا توجد الا في الاذهان لا المجرد المذكور
في هذا التقدير **قوله** هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول
قد يقال الظاهر انه اراد بالاعتراض والجواب والرد ما صدرت
وعنونت بهذه فح يكون قول الشارح جوابا عما ذكره بقوله
واعترض بان حاصل ما ذكرتم الخ ولا يخفى ان هذا الاعتراض ايراد
على ما ذكره بقوله والحق ما اختاره المصنف الخ وقد صرح في ذيل

في نفس الامر وحاصله انه [illegible] يكون الماهية [illegible] المجردة موجودة [illegible]

هذا الكلام

هذا الكلام بان الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني
والتصور فكيف يوافقه ما ذكره الشارح وصرح رحمه الله بان المراد
بحسب نفس الامر يوجد في الذهن وحمل كلام الشارح على انه جواب
بتغيير الدليل تكلف مستغنى عنه بما يذكره وهو ان يقال
هذا جواب عن قوله قال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا
ردا على المصنف وهذا الكلام جواب عن قبل المصنف وتوجيه
لكلامه كما كان قوله والحق ما اختاره الخ توجيها له ولعل الباعث
له رحمه على هذا التوجيه لكلام الشارح تصديره بلفظ الجواب
المشعر بانه في مقابلة ما صدر بالاعتراض ولا يخفى وهنه فينبغي
حمل كلامه رحمه على ما ذكرنا **قوله** فتامل فيه وجه التامل ان ما يوجد
في الفرض العقلي لم يكن مجردا عن جميع العوارض بحسب نفس الامر
كيف وهو مخلوط بحسب نفس الامر بانه موجود في الفرض العقلي
والا لم يصح انه يوجد في الفرض العقلي فان قلت الفرض
انما يتعلق بالماهية المجردة في نفس الامر لا الماهية المجردة
بحسب نفس الفرض اذ لا شك انا اذا قلنا الماهية المجردة
يمتنع وجودها في نفس الامر كان المفروض هو الماهية المجردة
في نفس الامر لا المجردة بحسب الفرض والا لم يصح الحكم عليه
بالامتناع ومعلوم ان الفرض هو نحو الوجود الذهني فيصح ان المجرد
في نفس الامر موجود في الذهن دون نفس الامر قلت المفروض
ليس هو الماهية المجردة في نفس الامر بل متعلق الفرض انما هو
اتصاف الماهية بالتجرد الواقعي فالموجود في الفرض انما هو
الماهية المتصفة بحسب الفرض بالتجرد الواقعي لا ما هو متصف
في الواقع بالتجرد الواقعي ولو كان مراد الشارح الاول يرد عليه
ان ما هو متصف في الفرض بالتجرد الواقعي يوجد في الخارج
ايضا والحاصل ان العقل يفرض الماهية المخلوطة بحسب نفس الامر

مجردة بحالها بفرض الموجود بحسب نفس الامر معدوماً مطلقاً فالموجود
في الفرض العقلي ليس هو الشيء الذي كان معدوماً مطلقاً في نفس الامر
بل الشيء الذي كان موجوداً في نفس الامر اعتبره العقل معدوماً
مطلقاً اذا عرفت هذا في المعدوم المطلق فقس عليه الحال في المجرد
قوله وان اريد انه لو وجد في الغرض الفرق بين الثاني وبين كل واحد
من الاول والثالث ظ لا سترة به واما الفرق بين الاول
والثالث فهو ان الفرض في الاول ظرف للاتصاف
بالتجرد الواقع وفي الثالث قيد للمحمول الذي هو التجرد ويكون
ظرف الاتصاف هو نفس الامر وايضاً في الاول جعل الحكم
دائراً بين نفس الامر مطلقاً والفرض الذهني وفي الثالث جعل الحكم
دائراً بين الذهني مطلقاً والخارج وما اورده على الوجه الثالث
لا يرد على الاول اذ جعل في الوجه الاول ظرف التجرد والوجود
واحداً وقوله كما اشرنا اليه اراد به الاشارة الى ما وجهنا به قوله
ويمكن ان يقال المراد بالمجرد آه لا الى التوجيه الذي ذكره في تلك الحاشية
لان الخارج ههنا بمعناه المتعارف ههنا كما في الحاشية
المصدرة بقوله فصار الحاصل دون نفس الامر **قال** الشارح
المفهوم ان منع نفس تصوره آه اي نفس النحو الخاص من العلم المتعلق به
وهو العلم الاحساسي بالمعنى الاعم المتناول للمشاهدة والتخيل
والتوهم فان هذا النحو من العلم يمنع العقل عن تجويز صدق متعلقه
ومعلومه على كثيرين بخلاف النحو الآخر منه وهو التعقلي فان
هذا النحو من العلم لا يمنع عن ذلك وعند هذا ظهر الفرق
بين الجزئي والكليات الفرضية ظهوراً تاماً فان امتناع الصدق
فيها ليس ناشياً عن نحو العلم التعقلي من حيث انه علم تعقلي بل
من خصوصية المعلوم وظهر ايضاً وجه ما يقال ان العقل
يجوز صدق كل كلي على افراد كلي آخر واما ما هو المشهور في العرفين

من ان العقل

من ان العقل يجوز صدق اللاشيء على افراد الشيء مع قطع النظر
عن صدق نقيضه عليها وهو الشيء وكذا لا يجوز صدق اللاانسان
على افراد الفرس مع قطع النظر عن صدق الفرس عليها ففيه تأمل
لان العقل بمجرد ملاحظة افراد الشيء مع قطع النظر عن كونها افراداً له
جزم بسلبه عنها لانه من الاوليات وكذا في الصورة الاخرى
والمناقشة في المثال لا يجدي والقول بانه لو تصور اللاشيء
واللاانسان بعنوان آخر يجوز العقل الصدق على كثيرين تعسف ظ
وما سيجيء في كلامه رحمه حيث قال ما يمكن فرض صدقه على كثيرين
يمكن فرض صدقه على اي شيء باي اعتبار اخذ لا يلايمه ولا يخفى
ان عبارة التعريف ظ الانطباق على ما ذكرنا مع سلامته عن التعسفات
فليحمل عليه ثم المراد بالكثيرين الكثيرون المتميزون في الوجود
على ما صرح به الشيخ فلا ينتقض حد الكلي بالخصوص الجزئية من المفهومات
المتصادقة على شخص واحد وما ذكره الشارح من فائدة قيد نفس التصور
فهو فائدة قيد التصور واما فائدة لفظ النفس فهي انه لو لم يقيد به
لربما يوهم خروج مفهوم واجب الوجود عن التعريف فانه اذا
نظر الى برهان التوحيد امتنع عند العقل ايضاً صدقه على كثيرين
قوله غير مسلم بل حاصله بيان حال المعاني الكلية قال قدس سره
الشريف في حاشية المطالع كلاماً بهذه العبارة قد بينا
لك فيما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض
للاشياء لا في الخارج ولا في الذهن ايضاً فقول الشارح فهي
لا يعرض الطبيعة الا في العقل منظور فيه نعم يعرض لها في الذهن
الكلية بمعنى الشركة المفسرة بالمطابقة المذكورة في بيان مفهوم الكلي
وبمعنى النسبة المخصصة[2] المصححة للحمل على امور كثيرة كما ذكره
في مبادي هذا المبحث واما الكلية بمعنى الشركة الحقيقية
فهي ممتنع العروض للشيء في الخارج والذهن معاً انتهى وبما تبين

المخصوصة[2] صح

ظهر ان مراده ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك كما قرره الشارح
عند ذكر حاصل كلامه والمنع الذي ذكره رحمه مع انه مخالف
لظاهر كلامه في حاشية التجريد كما لا يخفى على المنصف يأبى عنه
كلامه في هذه الحاشية وظهر ايضا اندفاع ما ذكره الشارح عنه
لان مراده بالاشتراك الاشتراك الحقيقي واراد به كما صرح به
في موضعه ان يكون شيء واحد بعينه مشتركا بين كثيرين وليس
اشتراك الانسان بين افراده من هذا القبيل ضرورة ان الحصة
التي منه في زيد غير التي منه في عمرو وليس مراده من الاشتراك
الاشتراك بمعنى الحمل كيف وقد صرح بعروضه للطبايع واراد
بالصورة العقلية ما يتناول الصورة العلمية والمعلوم
المتصور في الذهن فان لفظ الصورة يطلق على هذا المعنى
ايضا كما نقله رحمه عن الشيخ فصار حاصل كلامه ان الكلية
بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض الاشياء في الخارج ولا للصورة
العلمية ولا للمعلوم المتصور في الذهن فليس لها معروض
اصلا فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى هذا غاية توجيه
كلامه قدس سره في هذا المقام والكلام بعد موضع نظر
اما اولا فلان هذا التوجيه لا يلائم قوله فان
كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية وقوله الآتي
ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون
بعينها في اذهان متعددة فان المتبادر من هذا الكلام نفي الاشتراك
عن خصوص الصورة العلمية وليس فيه نفي عروضه للطبيعة المعلومة
واما ثانيا فلان في الشق الاول لم يثبت عدم عروض الكلية
بمعنى الاشتراك للموجود الخارجي مطلقا بل انما يثبت عدم عروضه له
في الخارج ويمكن دفع الاخير بان عروضه للامر الخارجي في العقل
ليس الا عروضه للطبيعة فيرجع الى الشق الثاني ثم وجه كون الكلي

اليق

اليق بمذهبه ان الموجود في الذهن على هذا المذهب هو المعلوم
وان كان وجوده فيه على سبيل المجاز على ما صرح به قدس سره
واما الصورة فموجودة في الخارج لا في الذهن والكلية
وصف للموجود في الذهن دون الخارج هذا لكن في كون الاشتراك
في قوة المعنى الاخير نظر وتأمل وذلك لان المعنى الاخير
لا يصدق على الكليات بالنسبة الى افراد تكون تلك الكليات
عرضيات لها اذ لا يصح انها اذا تشخصت بتشخص شخص كزيد مثلا
كانت عينه وهذا الكلام وان كان قابلا للتوجيه بان يراد
بالعينية في الخارج اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
فيشمل العرضيات لكنه قدس سره صرح في حاشية التجريد ٢ انه صح
بانه اذا اريد في المطابقة هذا القيد لم يتناول الكليات
بالنسبة الى افراد يكون تلك الكليات عرضيات لها
فلا يمكن توجيه كلامه به **قوله** فالصورة العقلية متصفة
بالمطابقة حاصل ما ذكره رحمه في جواب ايراد الشارح على السيد
قدس سره بعد حمل كلام الشارح على انه في نقل كلام المنطقيين
معترض على تفسير السيد قدس سره الكلية بمطابقة الصورة
ان كلام السيد مبني على القول بالتحقيق وهو ان للاشياء
انفسها وجودا في الاذهان وان الفرق بين العلم والمعلوم
انما هو بالاعتبار فانه على هذا التقسيم المعلوم الى الكلي
والجزئي يتضمن تقسيم العلم اليهما فما ذكره السيد من التقسيم
لازم من تقسيم الجمهور بل نقول جعل المقسم هو المعلوم
وجعله علما مآلهما واحد وقد يقال المتبادر من كلامهم
ان المقسم هو المعلوم من حيث انه معلوم وكلام السيد
صريح في ان المقسم هو نفس العلم من حيث انه علم فلم يندفع
المخالفة رأسا بل الصواب في الجواب على وجه يصح

على القول بالشيخ ايضا ان يقال من فسّر الكلية بالاشتراك المعتبر بالحمل
جعل المقسم المعلوم واما من فسّرها بالمطابقة المذكورة فيجعل المقسم
هو الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية كما هو مصرح به
في كلام السيد موافقا لما ذكره العلامة الرازي رحمه في رسالة الكلي
والجزئي بهذا لكن اورد عليه النظر في الرسالة ثم جعل الكلية
صفة للماهية المتميزة بتلك الصورة وجعل الكلية بمعنى المطابقة
التي زيد فيها القيد المذكور والظاهر ان ما قصده بالنظر
ما اورد الشيخ عليه وتفصيل المقام ان قول المنطقيين انهم قسموا
المعاني الى الكلية والجزئية يحتمل وجهين احدهما ان يكون
في صدد بيان ان اطلاق الصورة على ما هو كلي شائع متعارف
مجازا كما هو الظاهر من الوجه الاول او حقيقة كما هو المستفاد
من قول الشيخ واذا كان كذلك فالقول بان الصورة العقلية
كلية موافق لتصريح المنطقيين فظهر ان الكلي هو الصورة العقلية
ولما سبق للكلية بمعنى الاشتراك معروضا وظهر من كلام القائل
ان للكلية بمعنى المطابقة معروضا اشار الى ان تلك الصورة
باي اعتبار معروض للمطابقة وباي اعتبار معروض للاشتراك
الحملي وفيه انه ليس نزاع الشيخ في اطلاق لفظ الصورة
على الكلي وان المنقسم الى الكلي والجزئي ما يسمى بالصورة
بل نزاعه في ان المنقسم الى الكلي والجزئي هو الصورة العلمية
اي تلك الصورة من حيث انها علم ولا يدل ما ذكره رحمه
على ذلك وثانيهما انه كان في صدد ابطال ان المنطقيين
وان جعلوا المقسم المعلوم لكن فسروا المعلوم بالصورة العقلية
بناء على الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم فهم قائلون
باتحادهما وايضا صرح الشيخ باتحادهما حيث قال الماهية
لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية واذا تقرر ان من جعل المقسم

٢ المنطقيين ظ

ما هو المعلوم

هو المعلوم كان العلم والمعلوم عنده واحدا فلا فرق بين ان يجعل
المقسم المعلوم كما فعله المنطقيون وان تجعل الصورة العلمية
كما فعله السيد قدس سره ثم شرع في بيان ان الكلية بمعنى الاشتراك
الحملي صفة للصورة من حيث انها معلومة وبمعنى المطابقة
صفة للصورة من حيث انها علم وفيه ان هذا عين الاعتراف
بمخالفة تقسيم السيد قدس سره حيث جعل السيد المقسم
الصورة من حيث انها صورة علمية والقوم الصورة
من حيث الماهية اي الماهية المعلومة اذ لا شك
في تغاير العلم والمعلوم اعتبارا وايضا كلام الشيخ لا يدل
الا على ان الماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية وهذا
لا يقتضي اتحاد العلم والمعلوم بل لعل المراد ان لفظ الصورة
مطلق ويراد به الماهية المعنوية المعلومة ولا يتوقف
صحة هذا الاطلاق على الاتحاد وعلاقة كون احدهما ظلا
للاخر يكفي لصحة الاطلاق **قوله** بل الصورة من حيث انها
حالة في نفس متشخصة آه فيه بحث اما اولا فلان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يفيد بل لا بد من اختلاف موضوع المتقابلين
كما صرح به الاستاد ولا يخفى ان حيثية كون تلك الصورة
حالة في نفس متشخصة ليس قيد موضوع الجزئية بل الجزئية
انما يعرض لنفس تلك الصورة واما ثانيا فلان المطابقة
نفس الكلية لا انها قيد لموضوع الكلية والجواب بان المراد
بالمطابقة صحة المطابقة مردود بان تلك الصحة ليست
قيد الموضوع تلك المطابقة واعلم انه ذكر قدس سره في حاشية المطالع
في جواب هذا السؤال ان الصورة الحالة في العاقلة اذا
اخذت معراة عن المشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس
متشخصة كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج

كانت عين الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها وللشارح ان يذكره ويسلمه او يرد عليه وقد يقال ان ماسبق هو ان معروض الكلية بمعنى المطابقة هو نفس الصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية وظل ومثال للمعلوم بها لا انه ماهية الصورة الماخوذة على وجه كانت معراة عن المشخصات العارضة وليس نزاع الشارح الا فيه وايضا من المعلوم بديهة ان تشخص الصورة العقلية لا ينافي المطابقة بالمعنى المذكور مع انه لا بد في صورة اجتماع المتقابلين من جهتين ان تكون الجهة التي تكون لعروض احدهما منافيا لعروض الآخر بل الحق في الجواب ان يقال الكلية اذا فسرت بالمطابقة تكون الجزئية المقابلة لها بمعنى عدم المطابقة وظ انه لا يصدق على الصورة المعقولة من الانسان مثلا انها غير مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور بل انما يصدق عليها الجزئي بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ولا تقابل بينهما والجزئي بهذا المعنى انما هو الصورة المشاهدة او المتخيلة من زيد مثلا فانها غير التي شوهدت او تخيلت من عمرو وذلك لان العوارض المشخصة كانت محفوظة في الصورة الادراكية نعم لو قيل تلك الصورة كلية بمعنى الشركة الحملية وجزئية بالمعنى المقابل لها لكونها حالة في نفس شخصية كان الجواب ما ذكره السيد في حاشية المطالع من تغاير الجهتين والظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان السؤال بهذا المعنى فلم ينفع الاستناد بهذا الكن المفهوم من كلماتهم ان ليس الكلية صفة للعلم من حيث انها علم فليتامل **قوله** هذا يجعل النزاع لفظيا ايراد على الشارح بانه توجيه لكلام من قال على سبيل التحقيق بوجود الطبايع يقتضي ان يكون النزاع بينه وبين من لم يقل به بهذا اصلا لفظيا اذ من لم يقل بوجودها لم ينكر وجود الشخص وايضا لم يصلح الكلام لان يجعل مسئلة في العلم يبحث عنه

بالمعنى المذكور

بتمامه

لان البديهي

لان البديهي الصرف لا يجعل مسئلة في العلم على ما تقرر في موضعه وعدم ملايمته لظ قول المصنف بناء على ان الجزئية حكم اخر ذكره المصنف بعد الحكم الاول على ما حكم عليه بالاول فاذا كان الحكم الاول للاشخاص فالظ ان الثاني ايضا كذلك وليس يمكن ذلك في الثاني كما لا يخفى وبوجه آخر وهو ان قصر وجود الطبيعة على وجود الشخص ونفي الوجود عن الطبيعة باعتبار ذاتها ينافي القول بجزئيتها للشخص ظاهرا بناء على ان المراد من الجزء ما هو جزء للشئ حقيقة وان جاز توجيهها بما سيجئ ان اطلاق الجزء والذاتي على الكليات عند من ينفي وجود الطبايع مجرد اصطلاح وهو ان الماخوذ من الذات يسمى جزءا وذاتيا والماخوذ من العوارض خارجا وعرضيا وبالحقيقة تكون الجميع خارجا هذا **قال** المصنف وهو جزء من الاشخاص هذا الكلام من المصنف وسائر المحققين القائلين بان التشخص امر اعتباري لا يصح بظاهره وتوجيهه ان يحمل الشخص على الهوية الشخصية التي يدخل فيها الاعراض المكتنفة واما الشارح فحمله على المركب من النوع والتشخص بناء على ما سيجئ من انه حمل كلام المصنف في بحث التشخص على مذهب المتاخرين القائلين بتركب الشخص من التشخص مع النوع وخرجه قول المصنف والتشخص من الامور الاعتبارية بانه لما كان من الاجزاء العقلية فلا يوجد في الخارج كساير الاجزاء العقلية عنده كما سيجئ **قوله** هذا الاستدلال مذكور في الشفاء والغرض من نقل كلام الشيخ تخطية الشارح في جعل تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة فيها بان كلام الشيخ صريح في ان مرادهم وجود الطبيعة من حيث هي وكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان بما هو حيوان والشارح حمل كلام الماتن على ذلك لم يجعل الاستدلال

اسند الا عليه لان المدعى على هذا كان بديهيا وحمل كلام المص وهو جزء
على انه حكم آخر ولهذا افاد وقد استدل على وجود الماهية على ان يكون
بهذا السند الا ان القائلين بوجود الطبيعة لا على وجه سماه
تحقيقا فتامل قوله ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي
على الطبيعة الشخصية اه لا يقال الماهية لا بشرط شئ لا يكون جزء
بل الجزء انما هو الماهية بشرط لا لانا نقول ان المأخوذ لا بشرط شئ
جزء ومقدم في ضمن المأخوذ بشرط لا شئ واما فيما لا مادة له فيثبته
ان اطلاق المركب عليه مجاز وسيجئ في كلام الاستاد ان كلام الشيخ
مشعر به وايضا الطبيعة لا بشرط شئ وان كان متحدا مع الماهية
بشرط شئ في الوجود الا ان تعلق ذلك الوجود بالاولى مقدم
على تعلقه بالثانية وقد اشار اليه العلامة في تعليقاته على حكمة العين
ولو حمل قوله رحمه ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي
اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد على هذا المعنى
بان يحمل الوجود على الوجود الواحد المعين على ما هو الظاهر من العبارة
فينافي ما قررت في بحث الحمل من ان اتحاد الابيض مع زيد
اتحاد بالعرض لتاخره عنه وجودا بالذات بل بالزمان
وايضا بهذا التحقيق يندفع الاشكال بتقدم الجنس والفصل
على النوع مع اتحادها في الوجود وسيعلم انه رحمه لم يتوجه الى هذا الجواب
في ذلك الموضع بل دفعه بوجه آخر مشتمل على التكلف على ما ستعرفه
ولما كان المراد ان تقدم الماهية لا بشرط شئ على الماهية بشرط شئ
تقدم بالطبع مثل تقدم البسيط على المركب لان الاولى جزء للثانية
حقيقة ومراد الشيخ من الحيوان لا بشرط شئ وبشرط لا شئ في هذا المقام
ما هو بحسب الاصطلاح الثاني على ما يدل عليه قوله تقدم البسيط
على المركب ويدل عليه قوله رحمه في آخر تلك الحاشية حيث قال
فيمكن ان يدخل فيها ما يمكن آه وكذا قول الشيخ فالحيوان الذي

هو جزء

هو جزء من حيوان ما موجود وذكر الاحوال والشرائط لا ينافي لان الفصل
والعوارض شرائط واحوال للجنس والنوع واما قوله ان الحيوان
بشرط ان لا يكون معه شئ آخر فاراد به ان لا يكون معه شئ آخر اصلا
حتى الهوية العينية وح لم يكن موجودا في الخارج وهذا لا ينافي
وجود المادة في الجملة على ما مر في كلامه رحمه وتقدم الطبيعة من حيث
هي على الاشخاص المادية بالزمان انما هو في الانواع القديمة
ثم اعلم ان جزئية المأخوذ لا بشرط شئ باعتبار تحققه في ضمن المادة
الخارجية او العقلية و[illegible] ان قول المصنف وهو جزء اشارة
الى دليل وجود الكلي الطبيعي على ما فصله الش وانه بظاهره لا ينطبق
على الكليات العرضية للافراد العينية وهذا حق بناء على مذهب الاستاد
حيث ذهب الى انها بهذا الاعتبار موجودات بالعرض
فيحمل الوجود في قول المصنف على الوجود بالذات كما هو الظ
وان المراد وجود بعض الكليات لا كلها وهي التي لها افراد خارجية
تكون هي ذاتيات لها قوله من غير ان يزيد هناك امرا
في الوجود اراد بالامر المبدأ بقرينة المقام فلا يرد انه ينافي ما مر
منه حيث نقل عن الشفا ان معنى العمى هو سلب البصر
بالفعل مع وجوده بالقوة على انه يمكن ان يقال تلك القوة
خارجة عن مفهوم العمى فبدله والمراد ههنا نفي الامر الزائد
الداخل في مفهومه قوله قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شئ
قد ذكر لتوضيح ما اختاره وتفرد به وجهين احدهما انه اذا رأى
شئ ابيض فالمرأى بالذات هو البياض على ما قالوا ونعلم
بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض لا يوجد
قائما بنفسه نحكم بانه بياض وابيض ففي تلك المرتبة
كما نحكم بانه بياض نحكم بانه ابيض ولولا الاتحاد بالذات
بين البياض والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة

ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك
ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيا
على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار وان الوجود اذا كان قائما
بنفسه كان وجودا وموجودا كحقيقته تعالى وان الحرارة اذا كانت
قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الآثار المطلوبة يقال انها
حارة وحار على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب
تعالى ومن المعلوم بالضرورة ان الضوء المجرد قيامه بذاته لا يتبدل ذاته
وجوهره كما اذا كان عند القيام بالنفس كان مضيا ومتحدا معه بحسب الذات
والمفهوم اذ لا شك انه لا يتصور دخول امر آخر يتوهم اعتباره
في ماهية الضوء كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان المانع من هذا الحمل
ليس المغايرة بحسب الذات بل هما متحدان ذاتا ولعل المانع
من حمل الابيض على البياض القائم بغيره اعتبار القيام بالنفس
فيما يحمل عليه مفهوم هذا اللفظ بحسب عرف اللغة واصطلاحهم
واما ماهيته وحقيقته فلا يدخل فيه شيء خارج عن البياض ومما يؤيدها
ان المعلم الاول ومترجم كلامه عبر عن المقولات بالمشتقات
ومثلوا لها بها فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير
والتمثيل الا بالتكلف بان يقال ذكر المشتقات لتضمنها
مباديها ويؤيده ايضا ما يجيء ان الموصوف خارج
عن مفهوم المشتق وان معنى الابيض هو المعنى الناعت وحده
لا الذات الموصوف به فانا اذا قلنا الثوب الابيض
فليس معناه الثوب الابيض او الشيء الابيض بان كان المراد
من الابيض المعنى الناعت وحده وقد حقق المحقق الشريف
قدس سره بان الذات غير داخل في مفهوم المشتق لا عاما
ولا خاصا اذ على الاول يلزم دخول العرض العام في الفصل
وعلى الثاني يلزم دخول النوع فيه فبقي من المشتق النسبة والمبدا

ومن المعلوم

ومن المعلوم ان مجموع المبدا والنسبة غير محمول على زيد مثلا
ولو جوز كون مجموع عرضين متباينين محمولا على الجوهر باعتبار
على ما قيل ان ذلك المجموع وان لم يصح حمله بهذا الاعتبار
لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه فليجوز مثل ذلك
في عرض واحد هو المبدا ولو قيل اعتبار النسبة ليس على ان يكون
الداخل نفس النسبة بل المعنى المنسوب الى البياض ننقل الكلام
الى المنسوب به فانه مشتق ومن المفهومات فيلزم عند تعقله
تعقل امور غير متناهية والسيد السند يوافقه رحمه الله
في ان المعنى المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة
بالفعل لكن يخالفه في انه يقول ذلك المعنى البسيط غير معنى المشتق
منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالي يدخل فيه عند التعبير عنه
الذات والنسبة والمبدا ويلزم عليه ان دلالة الابيض
على البياض ليست مطابقة ولا تضمنا ولعله يلتزمه ثم انه طاب
ثراه اختار ان تلك العرضيات موجودة بالذات
بوجود معروضاتها فيلزم عليه ان بياضا اذا حدث في جسم حدث فيه
ايضا صفة ناعتة له متحدة في الوجود مغايرة للبياض بالذات
وكذا في جميع المبادي والتزامه معه مشكل وايضا يلزم عليه
انه اذا سلب البصر عن زيد فقيل زيد اعمى فيحدث فيه
صفة وجودية عينية كما ان هو معنى الاعمى متحد الوجود مع زيد
فلا يمكن سلب البصر عن زيد الا فيحدث تلك الصفة	ويحدث اه
الناعتة له وظ انه لا يلتزم ذلك احد من اهل التمييز
فالحق انه كما وافقه رحمه في كون معنى المشتق هو البسيط
ليس له اجزاء بالفعل ونعم الوفاق فنوافقه في كونه نفس
معنى المشتق منه حتى تخلص عن التزام تلك الامور
ثم ما حققه رحمه يخالف ظاهر ما قد سبق ان الضوء

اذا كان قايما بغيره لم يكن مضيئاً اذ يلزم عليه ان الضوء القايم
بالشمس مضيئ و ان وجودات الممكنات موجودات
الى غير ذلك من الامثلة و يندفع بما اشرنا اليه انفا انهم
قالوا ان الضوء اذا كان قايما بنفسه كان مضيئا و ضوءً
و اذا كان قايما بغيره كان الغير مضيئا به و ليس هو مضيئا بنفسه
علم ان معنى المضيئ و ماهيته و حقيقته ليس سوى الضوء لكن
اشترط اهل العرف واللغة فى صدق المضئ على شئ قيامه
بنفسه لا بامر آخر و هذا لا ينافى كون ماهيته و حقيقته
غير مشتمل على امر زايد و كلامه رحمه هو ان حقيقة الابيض
و ماهيته عين البياض و يحمل عليه و لا ينافى ذلك المنع
من الاطلاق بحسب اللغة من جهة اشتراط معنى آخر فى صحة
اطلاق الابيض هو القيام بالنفس على ان ما نقل يظهر
ان النسبة و الموصوف ليس داخلا فى مفهوم الابيض
و بذلك يتم مقصوده و هو كون معنى الابيض هو معنى البياض
و حده اذ لم يقل احد بدخول معنى آخر سوى هذه فالقيام بالنفس
لو اعتبر كان معتبرا على انه شرط لصحة الاطلاق لا جزء للمفهوم
لانه خلاف الاجماع و بما قررنا و حققنا ظهر ان كلام الاستاد
ليس خارجا عن مسلك السداد على ما زعمه الاصحاب
قوله ثم لا يخفى ان هذا القايل ينفى وجود الموجودات
اراد القايل بنفى الوجود الكلى الطبيعى فى الخارج و ذلك
لان الموجود من زيد مثلاً فى العقل ليس الا المفهومات
الكلية مثل الحيوان الناطق فلو كان زيد فى حد ذاته بسيطاً
و ليس فى حد ذاته تلك المفهومات و كانت تلك المفهومات
عرضيات له حقيقة لم يكن وجودها فى العقل وجود زيد
فيه حقيقة لما مر منه ان تصور الشئ بالوجه العرضى تصور

ذلك الوجه

ذلك الوجه حقيقة دون ذلك الشئ بناء على ان الموجود فى الذهن
حقيقة صورة مطابقة للوجه و سيشير اليه حيث يقول عند قول الشارح
و لا اشكال فيه الا ما قد سبق عند تحقيق كيفية ترتب المطابقة الماهية
من الاجزاء المحمولة بقوله بل فيه شيئا آخر مثل ان لا ينال العقل
ما هو معروض الوجود الخارجى حقيقة بل الامور المنتزعة
منه فيكون وجود الامر الخارجى فى العقل مجازا عن وجود ما انتزع
منه و يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة
عنها هذه الاجزاء من حيث هى كما فى العوارض و قد مر تفصيل
بعض ما فيه قوله لا يقال وجود الشئ متقدم على جميع الذاتيات
الظاهر انه متوجه على قوله لانا نقول ح يكون وجود زيد متقدما
بالذات آه و تقريره ان هذا التقدم ضرورى و ليس بمحذور
بناء على المقدمة المشهورة فلا نسلم استحالة كون الانسان
من اللواحق المتاخرة و ما الزمه عليه من كون الذاتيات
من اللواحق الخارجية فقد التزمه القايل اولا و غاية توجيهه
ان يقال بناء على ان السؤال و الجواب من شخص واحد ان
مقصود السايل انه ثبت ان تقدم الوجود على الذاتيات
ح لكنه لازم عليك ايضا بناء على المقدمة المشهورة فيلزم
على من قال بان زيدا فى حد ذاته انسان ايضا ما لزم علينا
و هو تقدم وجود زيد على انسانيته فاجاب بان تلك المقدمة
غير مسلمة عندهم كيف و يلزم منها ان يكون الانسان
من اللواحق الخارجة عن زيد و هم عن التزامه بمراحل
قوله ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسايط الخارجية
آه يمكن ان يقال مراد المصنف من المركب و البسيط
ما يكون مركبا و بسيطاً فى الخارج او يقال اراد ما يكون
مركبا حقيقة اى يكون فيه اجزاء بالفعل و ما لم يكن فيه

اجزاء بالفعل اصلا لا خارجا ولا ذهنا وكان قابلا للتحليل الى اجزاء
ذهنية بل الى اجزاء خارجية واريد بالضرورة معنى الوجوب
لا ما يقابل النظرى وح يصح كلام المتن هذا ويمكن ان يقال كل كثرة
فانما يتألف من وحدات معينة مثلا الكثرة الشخصية يتألف
من الوحدات الشخصية والكثرة بالاجزاء يتألف من الوحدات الجزئية
فكل كثرة من حيث الاجزاء لا بد لها من وحدة جزئية فلا بد فيها
من جزء واحد لا يكون كثيرا بالفعل وان انقسم بالقوة فيمكن
تصحيح قول المصنف بالوجه الذى ذكره الش وهو المذكور
فى شرح المصنف للاشارات فليتأمل فيه **قال الش**
والجواب ما قد سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم
فى الخارج مسلوب عنه نفسه فيه بحث لان المعدوم فى الخارج
وان كان مسلوبا عن نفسه عـ لكن لا يسلب عن نفسه بحسب الذهن
وايضا قد مر ان الماهية من حيث هى ليست الا هى فالماهية
وان كانت مسلوبة عن نفسها بحسب نفس الامر لكن لا يمكن
سلبها عن نفسها بحسب المرتبة والاعتبار على ما مر ومراد المستدل
ذلك والجواب ان النزاع فى ان الماهية مجعولة بحسب الخارج
فاللازم سلبها عنها خارجا لا ذهنا ولا مرتبة ولا اعتبارا
فتأمل **قوله** كيف وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة
يمكن بيانه بوجهين الاول انه لو كانت منشأ الاتصاف
بها الوجود الخارجى فى الجملة وذلك بان يكون الاتصاف
بها فى الخارج فى الجملة لزم تخلف المعلول وهو الاتصاف بالحاجة
عن العلة اى الاتصاف بالامكان بناء على ما تقرر ان العلية
بينهما باعتبار الاتصاف لان الماهية يتصف فى الذهن
بالامكان من غير ان يكون موجودة فى الخارج واذا لم يكن موجودة
فى الخارج لا يمتنع اتصافها فيه بالحاجة فيتخلف اتصافها

بحسب الخارج
صح

فى الخارج

فى الخارج بالحاجة عن اتصافها بالامكان مع ان اتصافها بها
لو كان لكان علة التامة الاتصاف بالامكان لما تقرر ان الاتصاف
بالحاجة الآ ان يكون علة التامة الاتصاف بالامكان
الثانى انه لو كان الاتصاف بالحاجة فى الخارج لتوقف على الوجود
الخارجى للماهية واتحاد الفاعل بها وما يتوقف عليه الاتحاد
فلم يكن الامكان علة تامة **وجه آخر** على ان الحاجة من المعقولات الثانية
تقريره انه لو كانت عارضة للماهية فى الخارج لتأخرت
عن الوجود الخارجى للماهية مع ان الحاجة متقدمة على وجود الماهية
بمرتبتين وهذا داخل فى الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات
ولا يذهب عليك انتقاض الوجه الثانى والثالث
فى صورة الاتصاف بالاحتياج فى العقل فان الاتصاف
بالحاجة لو كان فى العقل لتوقف على غير الامكان من الوجود العقلى
للموصوف وتأثير الفاعل فيه وايضا الاحتياج فى الوجود العقلى
لو كان الاتصاف به فى العقل لتأخر عن وجود الموصوف
فى العقل مع تقدمه عليه بمرتبتين بمثل ما ذكر ويمكن ان يقال
لو كان الامكان علة تامة للاحتياج اى اتصاف الماهية
بالامكان علة تامة للاتصاف بالاحتياج بناء على انه ليس لها
وجود فى نفسها بل وجودها انما هو وجودها فى محلها وايضا
ما ذكر على اثبات كون الامكان علة للحاجة يدل على علية الاتصاف
بالامكان للاتصاف بالحاجة لكان علة فاعلية له اذ العلة التامة
البسيطة لا يكون غير فاعلية فيلزم ان يكون فاعل الامر الخارجى
امرا عقليا وهذا باطل ضرورة وفيه ان المح بالضرورة
كون الموجود العقلى فاعلا للموجود الخارجى لا ان ما يكون
الذهن ظرفا لنفسه فاعلا لما يكون الخارج ظرفا لنفسه
وان كان كل منهما موجودا عقليا فتأمل **قوله** لقائل ان يقول

بالاحتياج اه

٢ لو كان ظ

اذا سلمت احتياج المركبة فى حد ذاتها فان قيل القايل لم ينف الاحتياج الذاتى
مطلقا فى البسيط بل انما نفى الاحتياج الذاتى الخاص وهو الاحتياج
الى الجزء قلت ح يلزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا يحتاج
الى التعرض له فكيف ان يجعل مسئلة وينازع فيها ويستدل
عليها ولهذا حمل كلام الشرح على ان مقصوده نفى الاحتياج الذاتى
مطلقا لكنه الزمه من نفى الاحتياج الى الجزء فيرد عليه ان نفى الخاص
لا يستلزم نفى العام لا يقال ما سيجئ حيث قال بل حاله كما ينادى
عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل فى نفسه بضم بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط يدل على ان مراد القايل ما حملنا كلامه
عليه لا ما حملت لانا نقول ما ذكرتم حاصل الدليل لا حاصل الدعوى
يعنى انه استدل بالاحتياج الذاتى الخاص على الاحتياج الذاتى
المطلق وهذا اصح وبنفيه على نفيه فيرد عليه ما مر قوله
والوجه فى منشأ هذا القول ما قدمناه اى فى مبحث ايراد شبهة
ذيمقراطيس على تحقق التاثير وسيجئ مفصلا فى الحاشية الثالثة
وقد يقال هذا الكلام منه يدل على ان السؤال المصدر بقوله
لقايل ان يقول على التوجيه لا على الموجه وح فالجواب ان هذا القايل
تابع للمشائيين فى ان اثر الفاعل هو الوجود باعتبار الاتصاف
ولم يقل بان الفاعل فى البسيط يجعل الماهية فى حد ذاتها وان اللازم
هو عين الذات فعلى مذهبه يتحقق الاحتياج الذاتى فى المركب
دون البسيط وان كان هذا المذهب فى نفسه باطلا قوله
اللهم الا ان يراد بالبسيط المعنى الذى لا يكثر فيه بوجه من الوجوه
فينحصر فى الواجب ولا يتصور تعدده هذا مبنى على ان تفسير الماهية
بمعنى ما به الشئ هو هو حتى يتناول الواجب ولا يخفى عليك
انه يستفاد منه وجه آخر لتوجيه القول الثالث وذلك
لان البسيط الحقيقى الذى لا يكثر له بوجه غير مجعول والمركب

وهو ما عداه

وهو ما عداه مجعول وفيه بحث اما اولا فلان الكلام فى الممكن واما
ثانيا فلانه يصير المسئلة هذيانا اذ يرجع حاصله الى ان الواجب لا يحتاج
الى جاعل والممكن يحتاج اليه والجواب عن الاول ان قوله
وايضا قد اورد بعد هذا الايراد وهو ان الكلام فى الممكن على انه
ايراد آخر فلا بد فيه من قطع النظر عن الايراد الاول وتسليم عدم وروده
على ما يشعر به كلمة ايضا ولا يذهب عليك ان البحث الاول
لما كان واردا على ما ذكره رحمه ورد على ما يستفاد منه من الوجه الذى
ذكرنا لتوجيه القول الثالث والجواب الذى ذكرنا يدفع
وروده عما ذكره ولا يدفع وروده عما يستفاد منه كما يظهر بادنى
تامل وعن الثانى انا لم نجعل عنوان المسئلة الواجب والممكن
حتى يصير هذيانا بل البسيط الحقيقى والمركب فى الجملة وكون البسيط
الحقيقى غير مجعول والمركب فى الجملة وكون البسيط الحقيقى
واجبا والمركب فى الجملة ممكنا مما يحتاج الى بيان مثل ان يقال
البسيط الحقيقى الذى لا يكثر فيه اصلا حتى باعتبار الوجود
لو احتاج الى جاعل لما تم نفسه وهو ظاهر البطلان او غيره
وهو ايضا باطل اذ لا يتصور الانفكاك بين الشئ ونفسه
حتى يحتاج الى جاعل يجعله اياه بل لا يتصور الاحتياج الى جاعل
يجعله فى نفسه كما لا يخفى وقس عليه دليل كون المركب مجعولا
تامل قال الشارح بل ارادوا حاجته فى حد ذاته لا يخفى عليك
ان هذا لا يلائم ما سبق فى تحرير كلامهم حيث قال والاحتياج
اليه فرع الامكان قوله ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق
وسيشير اليه فى الحاشية الثالثة فان قلت كلام الشارح
يدل عليه ايضا حيث قال واما التقدم بحسب العدم
فانما هو بالنسبة الى شئ ما من الاجزاء وقوله وعدمه انما
يفتقر الى عدم احدها ايا ما كان قلت كلامه فى السؤال والجواب

خصوصية

المذكورين بعده كان صريحا في ان العلة خصوص كل واحد واحد على ما يستفاد
من شرح المصنف للاشارات فالوجه ان مراده هنا ان لا اختصاص
للعلة المذكورة بعدم معين من جملة الاعدام لان العلية ثابتة
للقدر المشترك وقد اورد على جعل العلة المستقلة هي القدر المشترك
بين الاعدام بانه يلزم ان يكون فاعل الواحد الشخصي وهو عدم المعلول المعين
امرا كليا مبهما وهم لم يجوزوه وسيجيء في كلامه رحمه المنقول عن الشفاء
واجيب بالتزامه في الاعدام ولعل السر في ذلك ان علية العدم
راجع الى نفي علية الوجود فليس هنا علية وتاثير حتى يتوهم ان يكون
المؤثر في الواحد الشخصي امرا مبهما كليا غير محصل ولا يخفى ان بما ذكره
رحمه من منع كون عدم الشخص المعين امرا شخصيا يندفع ذلك ايضا
قال الشارح واذا عدم الخ ان شئت معا فان قيل اذا عدم جميع اجزاء الشيء
في ان واحد فان العلة الخ لعدم الكل ان كان مجموع الاعدام فهو عين المعلول
وان كان بعضا منها دون بعض فهذا مع انه يتضمن الترجيح بلا مرجح
لا يتحقق فيه الشرط المذكور الان باول الشرط بعدم سبق سائر الاجزاء
عليه فالجواب من وجوه اما اولا فهو ان مجموع اعدام الاجزاء
غير عدم مجموع الاجزاء فان الاول سلوب متعددة والثاني
سلب واحد متعلق بوجود المجموع الذي ينحل الى مجموع وجودات الاجزاء
واما ثانيا فلان بين الاجزاء المركب لا بد من الاحتياج وح
فالعلة هي عدم الجزء الذي كان محتاجا اليه ومتقدما بالذات
وعلى الوجهين لزوم اتحاد المعلول للعلة او الترجيح بلا مرجح
ظ الفساد واما الشرط المذكور فباول بمثل ما ذكر واما ثالثا
فهو ان انتفاء مجموع اجزاء المركب مح لانه انعدام بالمرة
وهو مح لاستلزام انعدام المادة القديمة عندهم والقديم
لا يطرء عليه العدم لما مر والمعتمد هو الوجه الاول واما الثاني
والثالث فسقطا اذا اجرى الكلام في المركبات الاعتبارية

التي

التي لا احتياج بين اجزائها والتي لا مادة لها قديم كانواع الاعراض المركبة
فتامل قوله ودون اثباته خرط القتاد وقد يقال السلوب لا يتمايز
بذواتها وانما يتمايز بملكاتها وقال رحمه لو كان للسلب خصوصية
سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضاله لتجويز العقل
خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلب اخر فان امتنع ذلك
فلا يكون لنفس مفهومهما وذلك مما يدفع التناقض بينهما انتهى
ويظهر منه اذا اضيف الى المعين الشخصي صار متميزا شخصيا والجواب
ان العدم بسلب الوجود فما اضيف اليه السلب هو الوجود الكلي
لا الشخص المعين حتى يصير شخصا معينا نعم لو كان العدم سلب مجموع الوجودات
صار معينا شخصيا مثل ملكته على ان كون تمايز السلوب
بتمايز الملكات انما يقتضي انه لو اضيف الى جزئي معين صار
تميزه مثل تميز ذلك الجزئي المعين بان لا يتحقق في غيره وبمجرد ذلك
لا يثبت جزئيته غاية الامر انه كان كليا منحصرا في الشخص وذلك
لانه لو تعدد عدم شخص واحد فاما من ان يكون تعدده بتعدد
السلوب او بتعدد وجود المطلق او بتعدد هذا الشخص الواحد
والكل بط وبهذا يظهر ان ما ذكره من كون ذلك العدم امرا كليا
لا يفيد في جواز توارد العلل المستقلة عليه اذ ذلك التوارد
انما يجوز بان يستند فرد من ذلك الكلي الى واحد وفرد اخر
الى اخر وهنا لم يكن الا فرد واحد فهو في قوة توارد العلل
المستقلة على معلول واحد شخصي فتامل قوله اذ كلية الشيء
لا يستلزم جواز تعاقب افراده ان اريد انه لا يجوز تعدد الافراد
هنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب بعد ان عدم
وان جاز تعددها بطريق الاجتماع فبط اذ ح يلزم جواز
ان يعدم الكل في ان انعدام الاجزاء باعدام متعددة وهو ليس
اقل محذورا من تعاقب الاعدام عليه وان اريد ان تعدد الافراد

اذا الامكان علة صح

لا يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا فلا يستند الى علة تامة للاحتياج والاستناد
الى العلة وان لم يكن علة بالقياس الى المعلول على ما يجي في بحث العلة
والمعلول فلم يكن مدخليته قادحا في كون العدم علة تامة فتغير انه
لا شك ان الكل اذا عدم بعدم جزء فلا يمتنع بالذات عدمه
بعدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول في العدم ممكن
ذاتي بديهة وايضا عدم الكل بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا
لا يتصور له سلب هو عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك
لا يكون هنا توارد العلل على المعلول النوعي والمفروض خلافه
وان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان الفرد الآخر
ثم صار ممتنعا ذاتيا بعده لزم الانقلاب واذا تحقق الامكان
الذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم
لزم تحققه بالضرورة ايضا سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول
او متعاقبا عليه والا لزم التخلف قال الشارح لان الجزء الذهني
كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل
وقد يقال الاتحاد في الوجود الخارجي لا ينافي التقدم بحسبه
وذلك بان يكون تعلق الوجود الواحد بالجنس مثلا مقدما
على تعلقه بالنوع وذلك بان يكون الجنس بهذا الوجود احق
واحرى من النوع وقد مر ان كلام الشيخ مبني على ذلك والعلامة
اشار الى مثل ذلك في تعليقاته على حكمة العين وايضا
كلامهم في بحث الدلالة حيث قالوا بان دلالة التضمن يتقدم
بالذات على دلالة المطابقة في صورة يكون اللفظ مفردا مما
يكون الجزء والكل موجودا بوجود واحد في الذهن ومتصورا
بصورة واحدة مبني على ذلك فاحفظ ذلك التحقيق عسى
ان ينفعك في مواضع زلت فيها اقدام الاذكيا فتامل
قوله ما فيه من المنافقة ※ ص منع الملازمة والاسناد

بما هو المشهور

بما هو المشهور من جواز استلزام المحال الشيخ وبالعبارة المنقولة عن الشيخ
اشار الى ما مر في الحاشية المتعلقة بقول الشارح ولعل ذلك
خبط منه وهو قول الشيخ واما فيما ذاته بسيط فعسى ان العقل
يفرض منه هذه الاعتبارات قوله فالوجود المأخوذ
في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل الى قوله هو وجود الكل قد يقال
يمكن حمله على وجود الجزء ويكون حاصل الكلام ان ما يكون جزئيه
بحسب وجوده الخارجي يجب تقدمه على الوجود الخارجي
للكل وما يكون جزئيه بحسب وجوده الذهني يكون متقدما
على الوجود الذهني للكل وهو لا يجري في الفاعل اذ المبدأ الفياض
علة فاعلية للصور العلمية الموجودة في الاذهان انما هو بحسب وجوده
الخارجي دون الذهني وكذا ما هو ما يعد بحسب وجوده الخارجي
لا يجب تقدمه على وجود المعلول في الخارج بل قد يكون
مقدميته بالنسبة الى الوجود الذهني للمعلول باعتبار وجوده
الخارجي وكذا الكلام في العكس والحاصل انه يعتبر التناسب
بين التقدم والتأخر في الخارجية والذهنية وح لو حمل الوجود
المأخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي
هو جزء بحسبه على وجود الجزء كما هو الظاهر لم يلزم شيء قوله
فان قلت على هذا التوجيه ظاهره انه اراد بهذا التوجيه
المعنى الثاني الذي اختاره رحمه وعدّ وجهه وح فسقوط هذا السؤال
ظ لان النسبة لا يلحقها وجود خارجي عند المحققين ومنهم المصنف
فلا يصح ان ما هو طرف النسبة باعتبار الوجود الخارجي للنسبة
في الواقع متقدم بحسب الخارج نعم يصح ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي
للكل في الواقع متقدم بحسب الخارج كما في الانسان والبيت
وغيرهما من المركبات الخارجية الموجودة في الخارج
اما عدم تناوله للمركبات التي لم توجد في الخارج فجوابه

ان المقصود بالذات معرفة حال الموجودات على انه يمكن ان يقال
المراد ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع في الجملة
متقدم عليه في الخارج اي ثبت هذا الجزء لنوع وكونه في ضمن بعض الافراد
فيتناول جميع المركبات ولا يتناول النسبة والاولى ان يحمل
هذا التوجيه على توجيه الشارح الذي وقع عنوان الحاشية
وكلمة الشرط ربما يؤيد هذا الاحتمال قوله قلت الخاصة المذكورة
آه فيه بحث اما اولا فلان المصنف صرح بمساواة تلك الخاصة
للجزء وتحققها في ضمن بعض افراد قسم آخر يقدح فيه واما ثانيا
فلان الظاهر ان مرادهم من العكس ما هو العكس اصطلاحا
والعكس الاصطلاحي لقولنا كل انسان ناطق بعض الناطق
انسان لا كل ناطق انسان وان كان صادقا والجواب عن الاول
ان المراد ان وجوب التقدم بحسب النوع بان يتحقق في جميع افراد النوع
لا يتحقق في غيره اصلا مع انه متحقق في جميع الافراد الذي هو نوع
واحد وطرفا النسبة ليس نوعا واحدا بل صنفا من الجزء من نوع واحد
هو الشرط وقوله من الاقسام الكلية اشارة الى الوجوب
بحسب النوع بحيث يشمل جميع الافراد ومعنى قوله وتحققه في بعض
افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك ان تحققه لا بحسب النوع
بل بحسب فرد النوع لا يقدح في انه اذا اخذ بحسب النوع لم يكن
خاصة مساوية للجزء وعن الثاني ان المحقق الشريف قد اشار
في حاشية شرح المختصر الى ان قولنا كل انسان ناطق عكس
اصطلاحي لقولنا كل انسان ناطق الا ان القوم لم يعتبروه
لعدم تناوله جميع الموارد ورد على من زعم انه ليس عكسا اصطلاحيا
لكن يلزمه ان يكون بعض الحيوان انسانا بالضرورة عكسا
اصطلاحيا لقولنا كل انسان حيوان بالضرورة نظرا الى خصوص المادة
والظاهر انه ليس كذلك اذ المعتبر في العكس ان يكون لازما

للاصل

للاصل بصورته وهيئته من غير نظر الى خصوص المادة ولعله يلتزمه
قوله لا يقال الملزومات بالنسبة الى لوازمها آه يعني يلزم ان يكون
الملزومات بالنسبة الى لوازم الماهية ذاتيات وذلك
لانه على تقدير المغايرة بين المعروض والعارض في الوجود الخارجي
يكون متقدما بحسب الخارج وعلى تقدير المغايرة بينهما في الوجود الذهني
يكون متقدما في الذهن وبما قررنا ظهر ان الجواب المذكور
عن هذا السؤال ليس بجواب ويمكن توجيهه بان الغرض
في كلام الشارح انما يتعلق بتعدد المغايرة بين الجزء والكل في الوجود
وكان وجود الجزء والكل امرا محققا لا مفروضا وعلى تقدير تعلق الغرض
بنفس الوجود فانما يكون تعلقه بوجود الجزء فيكون وجود الكل
في هذا الغرض امرا مسلما محققا وعلى التقديرين لا نقض باللوازم
لانها اعتبارية لا موجودات عينية فلهذا حمل السؤال على توهم
ان لازم الماهية لا بد ان يكون موجودا اينما وجد الماهية بعد
حمل كلام الشارح على احد الوجهين وقد ينسب هذا التوهم
الى السيد السند في بحث برهان اللم والان ثم لا يذهب
عليك ان الجواب الاول مبني على القول بوجود الطبايع
في الاعيان والثاني على نفيه فتامل ولا يذهب عليك
ان بهذا التوجيه يحصل جواب آخر عن النقض بطرفي النسبة
بطرح النسبة بدل
لانها ليست موجودة في الخارج ثم يقال يمكن الجواب
عن النقض بالملزومات بان وجود الكل في الذهن لا يتصور
الا ان يكون الجزء سابقا عليه في التصور والوجود الذهني
وكثيرا ما توجد تلك اللوازم في الذهن ويتصور من دون
ان توجد ملزوماتها فيه ويتصور قال الشارح لزم من الاول
اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناء عن الوسط

استغنا ٣
ع المنع ٣

فی التصدیق اللزوم فی محل النزاع والسند ان تصور الملکات
متقدمة علی تصور الاعدام والتصور هو الوجود الذهنی مع انه
لا یتصور الاثبات لتنافیهما فکیف وجوبه فتامل فیه
قوله فیلزم ان لا یتحقق الاشیاء الاظهر ان یقول فلا یلزم
ان یتحقق الاستغناء اذ من انتفاء الدلیل لا یلزم انتفاء المدلول
هذا اذا جعل التقدم دلیلاً علی الاستغناء اذ لو حمل علی انه علة له
فی نفس الامر فنقول لا یلزم من انتفاء العلة المعینة انتفاء المعلول
کیف والاستغناء یحصل من اتحاد الذاتی ما هو ذاتی له قوله
عفیه ما فیه اشارة الی منع کون الحیثیة المذکورة علة للاستغناء
فان قلت للشارح ان یقول ح ان التقدم معتبر بالحیثیة المذکورة
قلنا ان تفسیر الاستغناء بکون الذاتی بحیثیة لو کان مغایرا لما هو
ذاتی له لکان مستغنیا ولا شک فی لزومه للتقدم المذکور
قلت استغناء الجزء عن الوسط فی الثبوت امر متحقق
فی نفس الامر علی ما یدعیه القوم اذ علی تقدیر مغایرة الجزء للکل
ظ وعلی تقدیر عدم المغایرة یکون متحدا مع الکل فی الوجود
فیستغنی ایضا عن الواسطة ولیس مبنیا علی فرض واما التقدم
فلما لم یمکن حمله علی ما هو حقیقته یصرف عن الظاهر ویحمل علی الحیثیة
المذکورة هذا ویمکن دفع المنع بان التقدم المعتبر بالحیثیة المذکورة
یستلزم احد الامرین اما حقیقة التقدم او حقیقة العینیة والاتحاد
فی الوجود فاطلق الملزوم واراد اللازم ومن المعلوم ان القدر المشترک
بین التقدم والعینیة علة الغنی للجزء عن السبب الجدید قوله
وتصور الماهیة لا یستلزم الا تصوره فی ضمن الکل اجمالاً
وقد یقال ان مراد الشارح بتصور الماهیة تصورها مفصلاً
وح لا مجال للمناقشة فی لزوم کون الجزء متصورا بخصوصه

مخطرا بالبال

مخطرا بالبال والترقی المستفاد من کلمة بل باعتبار انه فی الاول
اعتبر اخطار کل واحد من الکل والجزء علی ما یتبادر من کلامه وفی الثانی
اقتصر اخطار الکل مفصلا ولم یعتبر فیه کون الجزء مخطرا بالبال
علی حدة ای مرة اخری حاین جعلنا محمولا نعم یرد علیه ما لا یندفع عنه
وهو لو سلم ان تعقل النوع مستلزم لتعقل الجنس واخطاره بالبال
کما اذا تعقل النوع بالحد التام التفصیلی فلا یکفی فی الحمل بل لا بد
من اخطار الجنس مرة اخری بالبال فانه لا بد من اخطار الجنس
مرتین بالبال مرة لیتم ادراک الموضوع ومرة اخری لیحصل
ادراک المحمول کما یظهر عند الرجوع الی الوجدان وکان فی عبارة الشیخ
المنقولة ما یشعر بما ذکرنا هذا ثم اعلم ان المفهوم من کلام الشیخ
حیث جمع اولا بین وجوب الایجاب وامتناع الحکم
بالسلب ثم اکتفی فی البیان بامتناع السلب فی الموضعین
ان مالهما واحد وذلک بوجهین احدهما ان المراد بوجوب الایجاب
امتناع السلب والقدر الضروری هو امتناع السلب وثانیهما
انه لا بد من وجوب الایجاب وامتناع السلب معا لکنهما
متلازمان ولازمان لتصور الماهیة مع الجزء وخطورهما بالبال
بشرط تصور النسبة والالتفات من النفس وغیره من شرائط الادراک
فلیتامل قوله مثل الاجتماع اراد به الاتفاق فی الحرب مثلا فانه
ماهیة وعرض یحصل بعد الاجتماع قوله وایضا صرح الشیخ
فی الهیات الشفاء الی قوله مع انه صرح فی مواضع بان جزء الجوهر
جوهر یمکن دفع التدافع بین کلامی الشیخ بان المراد منها العرض
حیث جعله داخلا فی قوام الشخص هو العرضی بالنسبة الی طبیعة الجنس
والنوع ولعل ذکر الخواص معه مشعر به اذ الخاصة فی الاصطلاح
من اقسام العرضی لا العرض ولا ینافی ذلک کونه جزء الجوهر
ویرد علی ما حمل علیه الاستاد کلام الشیخ انه علی هذا یلزم کون الشخص

مركبا من الطبيعة والاعراض وتلك الاعراض اما فصول او تشخصات
وكل من الفصل والتشخص جزء عقلي محمول على ما تقرر في موضعه وقد تقرر عندهم
ان الجزء المحمول على الكل للجوهر لا يجوز ان يكون عرضا لاستلزامه
حمل العرض على افراد الجوهر وبالعكس فكيف يكون تشخص الجسم الذي
هو جوهر مركبا من الجسمية والعرض بمعنى مقابل الجوهر وايضا ايراد
صيغة الجمع في العرض لا يلايم حمله على التشخص ويمكن توجيه كلام الاستاد
بان تلك الاعراض خارجة عن حقيقة الشخص لكنها داخلة في
هوية الشخص وهذيته وليست فصولا ولا تشخصا حتى يكون
جزء عقليا لتلك الهوية الجوهرية ولزم المح المذكور وبما ذكرنا
يندفع الاشكال عن كلام الشيخ وهو ان الشيخ ممن قال بان الشخص
ليس الا الطبيعة النوعية وليس مركبا من الطبيعة وشيء آخر
يسمى تشخصا مع ان كلامه صريح في ان الشخص يدخل فيه امر آخر
وراء الطبيعة هو الاعراض وذلك لان تلك الاعراض
على ما حققنا خارجة عن ذات الشخص وحقيقته على ما هو راى الشيخ
وغيره من المحققين كالمصنف وانما يكون دخولها في هوية الشخص
وهذيته واشار بقوله يندفع التدافع بين كلاميه الى ان
هذا التوجيه لا يدفع الايراد عن الشارح لانه جعل البيت والمعجون
من المركبات الحقيقية الآن يلتزم كون كل منها مثلا مركبا
حقيقيا ولم يصر نوعا حقيقيا محصلا فتامل **قوله** وليس في الفكر
والعشرة آه قد يناقش في عدم كون العشرة مما يختص باللوازم
والآثار بان الحبل المأخوذ من عشرة خيوط يقوى على اضعاف
جميع قوى الخيوط التي فيه واجاب الاستاد في الجديدة بمنع ذلك
وفيه تامل ظ والاولى ان يجاب بان المراد باختصاص المركب
الحقيقي بالآثار واللوازم ان لا يكون من جنس آثار الاجزاء
ومن قبيلها ثم لا يخفى ان المعترض حمل العشرة على المعدود ولو حمل

على العدد

على العدد فلا يخفى انه مختص بآثار ولوازم كما يصرح به المصنف ان كل مرتبة
من مراتب العدد نوع لاختصاصه بلوازم مثلا العشرة نصف العشرين
وعشرون ضعف العشرة الى غير ذلك الا ان يقال الكلام
في المركب الموجود في الخارج **قوله** فالصواب ان يقال
ان المواد يحتاج الى تلك الصور في تحصلها النوعي فالمراد
بالاحتياج في الوجود او النوع الحاصل بالتركيب ولك ان تقول
مرادي بالاحتياج الاحتياج الذاتي اما في الوجود او التحصل
في نفسه والظاهر ان العناصر التي هي اجزاء مادية للمواليد
لا يحتاج الى صورة ما لا في الوجود وهو ظ ولا في تحصلها في انفسها نعم
انما يحتاج اليها في تحصلها التركيبي بخلاف الهيولى بالنسبة الى الصورة
لانها محتاجة الى الصورة في الوجود وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى
لاحتياجها الى الهيولى في تحصلها الشخصي **قوله** ويكون مثال الاحتياج
من جانب واحد آه فان قلت القطع الخشبية يحتاج في تنوعها السريري
الى الهيئة السريرية فههنا ايضا يتحقق الاحتياج من الجانبين قلت
المراد بالتنوع التنوع الحقيقي فالمراد من الاحتياج الاحتياج
اما في الوجود او في تحصله نوعا حقيقيا وقد مر ان المركب
من العرض والموضوع لا يصير نوعا حقيقيا وبهذا يندفع شيء آخر
وهو انه لو كان الاحتياج المعتبر في المادة ما هو اعم من الوجود
ومن التحصل النوعي لزم كون القطع مادة للهيئة السريرية وكون
تلك الهيئة صورة وهو ظاهر لكن ينبغي التزام ان السرير مثلا
مركب حقيقي لكنه ليس نوعا حقيقيا بان يكون انضمام الهيئة
الى القطعات الخشبية لا يحصلها نوعا حقيقيا فتامل **قوله**
قلت الاجزاء الحقيقية حاصلة يرجع الى الترديد بانه ان اريد
بالاجزاء الاجزاء الحقيقية يختار الاحتمال ولا محذور في عدم   أي الثاني ظ
حملها بهذا الاعتبار اذ محموليتها باعتبار آخر وان اريد بها الجنس

والفصل بحسب الاحتمال الاول هذا فيما اذا كان التركيب الذهني بحذاء الخارجي
واما فيما كان ذاته بسيطا كالبياض فقد عرفت ان لا تركيب فيه حقيقة
واطلاق المركب عليها على سبيل التجوز والمسامحة قوله قلت
طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل
ليس مراده ان الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا كونه
عين الفصل كذلك كما يوهمه ظاهر العبارة كيف وهو خلاف البديهة
كما سيصرح به في الحاشية الآتية بل مراده ان الحيوان مثلاً لما كان
بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان عين النوع وكان له اتحاد مع النوع
وليس المراد من اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق ان يكون
الناطق داخلا في الحيوان لا بشرط شيء ضرورة ان مفهوم الناطق
خارج عن مفهوم الحيوان بل ان يؤخذ الحيوان محصلا تحصيلا
نوعيا بحيث يدخل الناطق في هذا المحصل لا الناطق لا بشرط شيء
لانه لا يدخل في النوع بل الناطق بشرط لا شيء بيانه ان الانسان
يحلله العقل الى الحيوان بشرط لا شيء والى الناطق كذلك وهو
انما يحصل من انضمام الحيوان بشرط لا شيء الى الناطق بشرط لا و الانسان
في حد ذاته مجموعهما ومعنى اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق
بشرط لا ان ينضم الى الحيوان بشرط لا الناطق بشرط لا حتى يحصل النوع
الانساني ولما كان الحيوان هو الذي يصير عين الانسان
بالمعنى المذكور وليس الماشي عين الانسان بهذا المعنى لانه ليس الماشي
الناطق هو الانسان بل هو ماهية اعتبارية كان الحيوان موجودا
بوجود الانسان بالذات دون الماشي كما هو رأيه وهذا هو المراد
من وحدة الحيوان مع الانسان ووحدته مع الناطق يلزم منه
ومن وحدة الناطق مع الانسان على قياس وحدة الحيوان
مع الانسان فليتأمل حتى لا يتوهم ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم
قوله ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل لا يخفى ان

هذا الكلام

هذا الكلام من الشيخ بظاهره ينافي ما نقله عنه ان الحيوان مأخوذا
بعوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب
والجواب ان التقدم الذي ادعى انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل
اذا نسب الوجود الى الطبيعة والى الشيء الطبيعي حكم بان الاول
اولى من الثاني لكن هذا ليس هو موافقا لمذاق الاسناد على ما علم
من بحث الحمل والمراد ههنا نفي تقدم الجنس على النوع بحسب نفس الامر
ولهذا قيده بالتحصل او يقال التقدم على انما هو باعتبار اتحاد الجنس
مع المادة ونفيه باعتبار اتحاده مع النوع تأمل قوله صادقة على امر واحد
هو الماهية لا محالة هذا ان اريد بالصدق على امر واحد الصدق
على امر واحد في الجملة وبالصدق على امور متعددة ان لا يصدق على امر واحد
اصلا وان اريد بالصدق على امور متعددة الصدق عليها في الجملة
وبالصدق على امر واحد ان لا يصادق الا على ذات واحدة
لم يجر شيء من القسمين في جميع الاجزاء المحمولة اذ القسم الاول
لا يتحقق في الاجزاء المحمولة التي لا افراد متعددة لها والقسم الثاني
لا يتحقق فيما يتحقق له افراد متعددة وهذا الحمل الاخير للتحرير
وان كان اقرب بحسب الفهم لكنه لما كان اكثر محذورا لم يتوجه
اليه وحمل على الوجه الاول هذا واعلم ان القسم الاول
المنقسم الى الاحتمالين مختار من قال بوجود الطبائع في الاعيان
كما ان الثاني مختار من قال بنفيها فيها كما سيصرح به رحمه
اذا تمهد ذلك فيختار الشق الاول من الترديد الذي ذكره رحمه
ونقول المراد بالامور وبالامر ما يتحقق خارج الذهن
اذ لا غرض يعتد به بمعرفة ذاتيات الاعتباريات فمن يقال
بوجود الطبائع في الخارج يقول بانها صور علمية لمفهومات
موجودة في الخارج وهذا يحتمل امرين احدهما انها موجودة

فيه لا من حيث انها كثيرة متعددة بل من حيث انها واحدة موجودة
بوجود واحد ومن ههنا ذكر رحمه في بعض تعليقاته ان القول بوجود الطبايع
يقتضي ان يكون الوجود واحدًا والموجود متعددًا واراد بالتعدد
التعدد بحسب العقل لا بحسب الخارج وهذا هو الاحتمال الاول
الذي اختاره القائلون بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية
لا وجودا وثانيهما انها موجودة من حيث انها متعددة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية ووجودًا
ومن قال بنفي الطبايع في الاعيان يقول انها صور علمية لامر واحد
متحقق في الخارج هو الفرد في الخارج ههنا لتلك المفهومات
حقايق وذوات لا من حيث واحدة ولا من حيث انها متكثرة
بل تلك الاجزاء مسلوبة عن الامر الخارجي في حد ذاته وتسميتها
بالجزء يكون من قبيل اصطلاح جديد على ما مر اليه الاشارة وسياتي ايضا
والقول بانها صور علمية لامر خارجي انما هو على سبيل التجوز على
ما سياتي وايضا معنى قول الشارح انها عين المركب في الخارج
ماهية ووجودا آه ما يتحقق منها في الخارج وهو الفرد الذي
سلب عنه في حد ذاته تلك الاجزاء متحد ذاتا ووجودا مع المركب
اي ما يسمى مركبا اصطلاحا وليس في الخارج بحذائها حقايق متغايرة
كما في القسم الاول او غير متغايرة في القسم الثاني والمراد بالاتحاد
والعينية في الخارج ماهية هو هذا المعنى وما ذكرنا وان كان فيه
تكلف لكن المقصود بيان مراد القوم وحل كلامهم بقدر الامكان
على ما هو الصحيح قوله وليس ذلك هو الاحتمال الاول اي
ليس عينه ولا لازماله وتوضيح ما افاده انه اذا حمل الصور
على الصور العلمية وهو عين ذي الصورة على ما هو مذهب التحقيق
كانه موجودة الامور التي هي ذوات الصور بوجود واحد في الخارج
يستلزم موجودية تلك الصور اي من حيث ماهيتها بوجود واحد

واما اذا حمل

واما اذا حمل على المحمولات فوجود الامور التي يصدق عليها تلك المحمولات
بوجود واحد لا يستلزم تلك المحمولات كما في الاحتمال الرابع
حيث يصرح هناك بان هذا مذهب من قال بنفي الكلي الطبيعي
في الخارج ووجود ما صدق عليه الكلي فوجود ذوات الصور
في الخارج بوجود واحد لا يستلزم وجود تلك الصور التي هي الاجزاء
وهذا مراده لا ما توهم ان اختلاف الماهية معتبر في الاحتمال الاول
غير معتبر في القسم الاول واجيب بان عدم التعرض لتغايرها
ماهية في القسم الاول لظهورها وان الماهية بمعنى الذات
بل اختلاف الماهية انما ذكره على سبيل الاستطراد لانه
تتمة كلام الشارح حيث قال وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
يغاير المركب ماهية لا وجودا ولما كان ما ذكره لا يستفاد
من نفس تقرير الاحتمال الاول بل انما يستفاد مما ذكر ذيله
غير الموضوع المستفاد منه المقصد بذكر ما هو التتمة والرديف له
قوله كما يظهر وذلك لان النسبة داخلة في المشتق
وخارجة عن الطرف الذي هو الموضوع الذي هو المركب
وفيه ان هذا التوجيه يقتضي ترك الاحتمال الثالث من القسم الاول
كما يظهر من الرد عليه اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ويمكن الجواب
بان القائل بالاحتمال الثاني كان متصديا لتصحيح الحمل لكنه اخطأ
في جعل التيام الحقيقة الواحدة منها منشأ لصحة الحمل فلم يكن
خارجا عن المبحث على زعم قائله واما القائل بالقسم الثالث
فاصطلح في تسمية المأخوذ من المنتزعات ذاتيا وجزءا محمولا
ولهذا ادعى بسهولة الفرق بين الذاتي والعرضي وكان خارجا
عن المبحث عند قائله ايضا ولا يخفى عليك انه لو حمل
الاحتمال الثالث على هذا لم يرد عليه ما اورد اذ لا مشاحة
في الاصطلاح تامل نعم يمكن الايراد عليه باثبات ان تلك المفهومات

وجود غ
الموضوع خ
والرديف له

داخلة في الماهيات حقيقة وليست خارجة عن قوامها وايضاً
يرد عليه على هذا التوجيه انه ح ينبغي ترك الاحتمال الرابع كما سبق على هذا ايضاً
وسيصرح به من ان تسميتها بالاجزاء مجرد اصطلاح والتزم القائل
به انها خارجة عن قوام ما هو اجزاء محمولة فالحق ان يقال المراد
بالاجزاء المحمولة ههنا مثل الجنس والفصل سواء كانت اجزاء
حقيقية او اصطلاحاً حتى يتناول جميع المذاهب بل الوجه
في ترك الاحتمال الثالث وعدم تقسيم القسم الثاني
الى الاحتمالين ان الاحتمال يرجع الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين
الذين ذكرهما اولاً وجعله الشارح احتمالاً رابعاً لان الاحتمال الرابع
على ما ذكره قدس سره ما يكون صورة الامر واحداً سواء كانت مأخوذة
او مشتقة من امور متعددة او من امر واحد فهو داخل فيه ومن جملة
اقسامه هذا ان حمل الاحتمال الثاني في قوله لانه عند ح اما راجع
الى الاحتمال الثاني على ما ذكرنا ولا يذهب عليك انه ح يندفع
المنافة في رجوعه اليه على ما نقل عنه وان حمل على الاحتمال الذي
من الاحتمالات الاربعة التي ذكرها الشارح فالمنافة متجهة
كما لا يخفى كيف والمعتبر في الاحتمال الثاني ان يكون صور الامور
متعددة وفي الثالث ان يكون صور الامر واحداً هذا ويمكن
في توجيه ترك التقسيم ان الاخذ من الامور المتعددة بالمعنى الذي
ذكره وهو اخذ المشتق من المشتق منه لا يقابل الاخذ من الامر الواحد
بمعنى انتزاعه منه وعند هذا ظهر ان قول الشارح ويقرب منه
ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجية
محل نظر لان الاخذ في هذا القول بمعنى صحة الانتزاع من الجزء الخارجي
وفي الاحتمال الثالث بمعنى الاشتقاق من مباديها المتحققة في الخارج
واين هذا من ذاك **قوله** كان معنى قولك الثوب الابيض
الثوب الشيء الابيض المراد بالابيض ههنا هو الناعت وحده

وما هو الذي

وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبديهة
انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرر الموصوف اصلاً الابيض ظ
لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلاً
في مفهوم الصفات لزم التكرار **قوله** وتسميته بالعرض هذا
بظاهره منقوض بالصورة الجسمية والنوعية فان هذه العبارة الجنسية ل
كلها جارية فيها الا ان يقال المراد التابعية في الوجود والصورة
بالقياس الى المادة ليس كذلك بل الامر بالعكس على ما هو المشهور
ثم المتبادر من التابع المعنى الساري فيخرج الاعراض الغير السارية
كالابوة والبنوة عن التسمية بالعرض **قوله** ولو كان حقيقتها
مبادي الاشتقاق وهي متغايرة بالذات للمشتق لم يتصور التصريح
وعبر عن اللون بالتلون ليصير صريحاً في المغايرة بالذات
للمشتق واراد بالمعنى الذي اخذوه المعنى المغاير بالذات
للمشتق واشار في جواب السؤال الى ان الفرق بين العرضي والعرض
بالاعتبار على ما حققه ليس مخالفاً لنص الشيخ وان كان مخالفاً
بظاهره اذ يمكن حمل كلام الشيخ حيث صرح بالمغايرة بينهما وشنع
على من لم يفرق على انه اراد بالمغايرة المغايرة الاعتبارية
على ان هذه المغايرة عند النظر الدقيق يرجع الى المغايرة
بالذات لانها ليس مثل المغايرة بين المادة والجنس **قوله**
بل فيه اشياء اخر لقائل ان يقول مراد الشارح انه لا اشكال
في هذا الاحتمال سوى ما ذكر والاشياء التي اورد ما رحمه لا يرد
على نفس الاحتمال بل انما يرد على ما اختاره من نفي الوجود الكلي
الطبيعي وقوله لا يخفى ان اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي
الطبيعي معناه ان من اختار هذا الاحتمال ذهب الى نفي الكلي الطبيعي
لا ان هذا النفي يلزم من اختيار هذا الاحتمال هذا وانت بما قررنا
عند تحرير الاحتمالات يمكنك دفع هذا فليتأمل **قوله**

والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة يمكن ان يقال المصنف لم يجعل الاخرا
في المتباينة والمتداخلة ولهذا لم يقل اما واو بل قال قد وقد وانما عدل
عن العبارة الاولى الى الثانية مع انها شايع في مقام الحصر والتقسيم
ربما يشعر ان مقصوده عدم الحصر ولما لم يثبت عدم تركيب الماهية
من امرين متساويين على ما سيجيء لم يتعرض لهذا القسم صريحا
كما في القسمة الثلاثي بل سكت عن نفيه واثباته وهذا وجه لطيف
قوله اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط الظاهر ان هذه العبارة
اي عبارة المتن كما لم يدل على منع الجمع لم يدل على منع الخلو ايضا نعم
كونه في صدد ضبط اجزاء الماهية وانه لو كان هاهنا قسم آخر ينبغي ان يذكره
وربما يشعر بمنع الخلو فتامل قال الشارح كان الجنس كالمادة في ان الشيء
اي المركب حاصل معه بالقوة آه لم يرد بحصول المركب حصوله
في الذهن لامكان تعقل كل واحد من الجنس والفصل بدون الاجزاء
وبدون المركب بل اراد الحصول في الخارج وذلك لانه لا يجب
تحقق النوع المعين عند تحقق الجنس في الخارج اذ يجوز ان يكون
تحققه في ضمن نوع آخر لكن يجب تحققه عند تحقق فصله وهذا انما على ان الجنس
اعم من النوع والفصل مساوله قال الشارح فالفصل علة لصفات
الجنس في الذهن فيه تعسف اذ كان الفصل علة لبعض صفات الجنس
فالجنس ايضا علة لبعض صفات الفصل كتقدمه نوعا وغيره فقولهم
الفصل علة للجنس دون العكس لا يصح على ظاهر هذا التوجيه
اللهم الا ان يخصص ببعض الصفات كالتعيين ورفع الابهام
والاظهر ان يجعل العلية على ما هو بحسب الذات فان الجنس
باعتبار تحققه في ضمن المادة معلول للفصل باعتبار تحققه في ضمن الصورة
اذ الصورة الجسمية شريك لفاعل الهيولى على ما تقرر والصورة
النوعية علة لتحصل الهيولى في ذاتها وتقومها نوعا فان قلت
يحتمل ان يكون الصورة عرضا بان يكون الفصل ماخوذا من الهيئة العرضية

لامن الصورة

لامن الصورة الجوهرية وايضا هذا الحكم لا يجري على هذا التوجيه فيما
اذا تحقق التركيب العقلي دون الخارجي والجواب عن الاول انه
قد مر الاشارة الى ان الحقيقة النوعية لا يحصل من الجوهر والعرض
وعن الثاني انه قد مر ايضا ان التركيب العقلي الذي لا يكون تركيبه
بحذاء التركيب الخارجي لا يكون مركبا حقيقة واطلاق المركب
عليه بطريق التجوز وقد اومى اليه الشيخ ايضا كما مر قال الشارح
واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم حمل هذا المحقق اعم الذاتيات
في كلام الشيخ على ذاتي كان اعم في الجملة ولا ذاتي اعم منه على ما هو مس
ما هو الواقع بتمام المشترك بمعنى لا مشترك خارجا عنه تبعا للامام
في شرح الاشارات على ما نقله المصنف وح يتوجه منع آخر على تقدير
تجويز التركيب من امرين متساويين بان يقال لا نم انه لو كان
اعم الذاتيات لدل على الماهية المشتركة لجواز ان يكون ذاتي آخر
مساوله بان يكون الجنس العالي مركبا من امرين متساويين ولو قيل
لجواز ان يكون عمومه بعروضه للنوع الآخر وهو البحث الذي
سيذكره الشارح هاهنا ثم ما ذكر في الشفاء من انه ليس في الفصول
المقدمة ما لا يقسم ايضا لا يستقيم على تجويز التركيب من امرين
متساويين فهذا الكلام ايضا مبني على نفي التركيب المذكور
ولا يذهب عليك انه اذا حمل اعم الذاتيات في كلام الشيخ
على ما لا ذاتي اعم منه يصير السند الثاني مشتملا على جزازة لان
المساوي لاعم الذاتيات يكون اعم الذاتيات بهذا المعنى
فبعد نفي كونه اعم الذاتيات لا ينبغي اثبات ما يستلزمه
وهو كونه مساويا لاعم الذاتيات والصواب ان يحمل الاعم
على معناه المتبادر اي ما يكون اعم جميع ذاتيات غيره وح يوجه المنع
والسند بانه لا يلزم من عدم كونه اعم الذاتيات ان يكون اخص منه
اما اولا فبان لا يكون في النوع المفروض ذاتي اعم اصلا بان يكون

قال الشارح

في تقرير

النوع مركبا من امرين المتساويين فقط واما ثانيا فبان يكون هناك
اعم في الجملة يكون ذلك الاعم مركبا من امرين متساويين فكل واحد
من الامرين المتساويين في كل من الصورتين لا يكون اعم الذاتيات
بهذا التفسير وليس اخص منه ايضا وايضا في هذا الحمل لا احتياج
الى تصحيح قول الشيخ والا لدل على الماهية المشتركة الى البناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين لان الاعم بهذا المعنى لا بد
ان يكون تمام المشترك والا لزم التسلسل كما هو المشهور قال الشارح
فهو اما مساوله او اخص منه هذا الحصر بما سبق انفا من احتمال
ان لا يكون هناك ذاتي اعم بان يكون الماهية النوعية مركبة من امرين
متساويين والامام قد جوز تركب الجنس العالي من امرين متساويين
فليجوز في الماهية النوعية اه اللهم الا ان يقال الحصر على تقدير تحقق
اعم الذاتيات قال الشارح عما يشاركه في الوجود ان حمل كلمة ما
على العموم يخرج عن قسمي الفصل اجزاء الجنس العالي بالنسبة الى الماهية
النوعية اذا كان مركبا من امرين متساويين كما جوزه الامام
وان حمل على ما يتناول الكل والبعض فمع لزوم ارتكاب خلاف الظاهر
في استعمال كلمة ما يرد عليه انه ينبغي ان يقول الشيخ ح عما يشاركه
في جنس ما او في الوجود لان تقدير الكلام على هذا التوجيه
ان الذاتي لا يصلح ان يقال في جواب ما هو على الكثرة التي كلية
بالقياس اليها فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها
في جنس ما في الجملة وهو الفصل الذي يقسم الجنس اولا وهو الذي
لا يقسم الجنس بل انما يميزه عما يشاركه في الوجود فقط فلا شك
انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود في الجملة ام لا
لم يتحقق للقسم الثاني من ذلك مصداق وفي التوجيه الذي
ذكره المصنف لحمل كلام الشيخ لا يلزم شيء من ذلك اصلا فالصواب
ما ذكره ولا يرد عليه سوى ما ذكره الشارح وله وجه دفع سيذكره

عند قول المصنف

نعم من امور متساوية

عند قول المصنف متصلا باول بحث التشخص واذا نسبنا كان الجنس الاعم
مطلقا والفصل مساويا له والحاصل ان المصنف خصص الفصل
بما يكون قريبا اما مطلقا كما هو الظاهر من كلام الشارح والمصنف
هناك شيء او في حمل كلام الاشارات وهو اقرب قال الشارح
فلتصحيح كل منهما الى الاخر من جهة اخرى تصحيح هذا الايراد انما هو
بالايراد الاخر فليتأمل قوله المعتبر في الفصل ان يميز الماهية
عن غيرها بدخوله في قوامها حاصله الفرق بين ان يكون الدخول
والجزئية داخلة في المميز معتبرا في حقيقته وبين ان يكون خارجا
عن حقيقته شرطا لتميزه والمنفي هو الاول والمدعى هو الثاني
قال الشارح وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين اي امرين متساويين فقط او امور
متساوية كذلك من غير ان يكون هناك جزء اعم هو الجنس
والاولى ان يقول مبني على ان ما لا جنس له لا فصل له سواء كان
هذا بامتناع التركيب من امرين متساويين او بادلة اخرى
على ما مر وذلك لان هذا الدليل انما يتوقف على انه لا يتحقق تركب الماهية
من فصول وحدها وهذا في قوة قولهم ما لا جنس له لا فصل له وقد
عرفت ان اثبات هذا الاصل قد يكون بامتناع تركب الماهية
سواء كانت نوعية او جنسية من امرين متساويين اذ ح
لم يتحقق التركيب من الفصول وحدها اذ التركيب من الفصول
انما يكون اذا كانت متساوية اذ على تقدير ان يكون بينها العموم
والخصوص سواء كان العموم مطلقا او من وجه يتحقق الجنس
لا محالة اذ يتحقق الجزء المشترك فيتحقق تمام المشترك لا محالة
او بادلة اخرى من المذكورات وغيرها على ما اشار اليها
الشارح بقوله وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استغنائه
بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين اه هذا لكن

لكنه بعيدا شيخ
صح

لما كان بين عدم تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية فقط كما هو المراد ههنا وبين تركبها من الفصول وحدها وهو معنى قولهم ما لا جنس له لا فصل له تلازم وتعاكس قال الشارح هكذا
فان قلت اذا ثبت عدم تركب الماهية من امرين متساويين
ثبت المطلوب بمجرده وهو عدم تعدد الفصول القريبة لان
تعدد الفصول القريبة لا يتصور الا بان يكون متساوية قلت
ما ذكر من الدليلين على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
لو تم لدل على امتناع تركبها من امرين متساويين فقط اما الدليل
الثاني فظاهر واما الاول فلانه لا يلزم من الاحتياج بين الاجزاء
في المركب الحقيقي ان يكون كل جزء منه الى كل ما عداه بل يكفي
احتياج كل جزء الى بعض ما عداه كما في التركيب من العناصر
في المواليد وح لو احتاج الجزء الاعم الى كل واحد من امرين
متساويين لا يلزم شيء من المفاسد المذكورة نعم لو قيل
تلك الفصول لما فرض انها متساوية ومساوية للماهية
اذ الفصل لا يكون الا كذلك كان كل منهما مستقلا في تميز الجنس
ودفع ابهامه ومن المعلوم بالضرورة ان الخارج عن المتحصل
والمحصل لا دخل له في تقدم الماهية وكان بحيث لو انضم اليه
كان كالحجر الموضوع تحت الانسان فلم يحصل منهما ومنه ماهية
حقيقية واحدة على ما سيجيء لا يخ عن وجه ثم المراد من الحساس
والمتحرك الحساس والمتحرك بالامكان لا بالفعل وكون الحس
بالفعل منقدما على الحركة بالفعل لا ينافي الجهل بتقدم احدهما على امكان الاخر
ومع قطع النظر عن ذلك الضروري تقدم الاحساس بالحس
المطلق على الحركة الارادية ولعل المراد هو الاحساس بالحس
الظاهر فتامل قوله هذا في الاعم المطلق ظ دون الاعم من وجه
اما الثاني فلان الاعم من وجه يجوز ان لا يتحقق في هذا النوع

امتناع صح

امكان صح

اصلا

اصلا فلا يكون عرضيا له والجواب بالعناية اما بان المراد بالوضعي
ما يقابل الذاتي سواء كان عرضيا له حقيقة ام لا واما بان المراد انه
لو تحقق كان عرضيا ليس ذاتيا او بان المراد بلزوم كونه عرضيا عدم
جواز كونه ذاتيا والمال واحد واما الاول ففيه بحث بناء على
ان في المشهور فسروا الجنسين في مرتبة واحدة بجنسين لم يكن
احدهما جزء للاخر وعلى هذا كان دعوى الوضعية في المقامين
اي مقام العموم ومقام التساوي ظاهر اذ على تقدير كون الاعم
مثلا ذاتيا للنوع الذي كان الاخص تمام المشترك بينه وبين الماهية
لو لم يكن ذاتيا للاخص لم يكن الاخص تمام المشترك بين الماهية
وبين ذلك النوع واذا كان ذاتيا للاخص كان خلاف الغرض
واما على ما فسره الشارح من انهما جنسان للاخر فيتوجه انه يجوز
ان يكون الاعم ذاتيا لهذا النوع وللاخص ايضا لكن لا يكون
جنسا له فلا بد من ابطال ذلك فنقول في ابطاله لو كان الاعم
جزء للاخص ولم يكن تمام المشترك بينه وبين نوع ما مباين ومن المعلوم
انه جزء مشترك بينه وبين النوع الذي كان الاعم جنسا للماهية
بالقياس اليه فلو لم يتحقق جزء مشترك آخر بينهما كان جنسا
للاخص هف وان تحقق كان ذلك الجزء مشتركا بين الماهية
وبين ذلك النوع فلم يكن الاعم تمام المشترك بين الماهية
وذلك النوع هف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون للاعم
نوعان متباينان للماهية احدهما كان الاعم ذاتيا له تمام المشترك
بين الماهية وبينه ويتحقق فيه الاخص ايضا لكنه على سبيل العروض
لا الجزئية فلم يلزم كونه جنسا له على هذا التقدير لانه لم يكن
تمام المشترك بين الاخص وبين نوع مباين له مع ان كونه
تمام المشترك بين الماهية وبين نوع مباين له معتبر في الجنسية
وكان النوع الاخر يتحقق فيه الاعم على اما ان يكون عرضيا له

ولم يتحقق فيه الاخص اصلا لتحقق لعمومه ولا ينفع الجواب بان المراد
من العموم ان يتحقق الاعم في نوع مباين للاخص على ان يكون ذاتيا له
وههنا ليس كذلك اذ بهذا يجعل الصورة المذكورة داخلة
في قسم المتساويين ويتوجه انه لا يلزم ان يكون كل منهما عرضيا للنوع الذي
يكون الجنس الاخر تمام المشترك بين الماهية وبينه كما ذكرنا فتامل
قال الشارح كان يكون اعم مطلقا فيه نظر لانه اذا كان احدهما فتامل
اعم مطلقا من الاخر فاذا اجرى الكلام في الاعم بان تحصله بالفصل
وبالاخص والاخص لما كان مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر
الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة
لتحصل الاخر فيلزم الدور الجواب ان يقال الاخص لما كان له
تحصل في نفسه بلا مدخلية الانضمام الى الجنس والفصل
الاخر لخصوصه من حيث الذات فلو كان تحصل الاعم به
مع الفصل لم يلزم الا توقف تحصل الاعم على تحصل الاخص في نفسه
لا على تحصله الحاصل له بالانضمام والتركيب حتى يلزم الدور
اما اذا اجرى الكلام في الاخص بان تحصله كان بالاعم وبالفصل
ولما لم يكن للاعم تحصل في نفسه قبل التركيب فيلزم على تقدير
توقف تحصل الاخص عليه توقفه على تحصله الحاصل بالتركيب
فيلزم الدور لم يتوقف ما ذكر قال الشارح مع انه يرد عليه اعتراض اخر
لا اختصاص لهذا الاعتراض بهذا التقرير الا بان يقال
هذا الاعتراض مبني على ان يراد بالتحصل رفع الابهام وقد عين
المراد في هذا التقرير بانه رفع الابهام حيث اشار اليه
بقوله لما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر
الا باعتبار تحصله في نفسه ولم يتعين في التقرير الاول
بان المراد بالتحصل رفع الابهام فلم يتوجه هذا الايراد لكن يتوجه
على الشارح انه على هذا الوجه للفعل يبقى ايراد المذكور بحاله

كيف

كيف والايراد المذكور يشتمل على الترديد في المراد بالتحصل وههنا
قد عين المراد بزعمه من التحصل ولو لم يعد السؤال المذكور على التقرير الثاني
على وجه الترديد لا يمكن حمل كلامه على انه اراد ان حاصل السؤال المذكور
وخلاصته يجري ههنا فتامل يمكن ان يقال في صورة العموم
من وجه بين الجنسين ان يكون التحصل التركيبي لكل منهما
متوقفا على تحصل الاخر في نفسه قبل التركيب والحاصل ان كلا
منهما من حيث العموم يتوقف تحصله على تحصل الاخر في نفسه قبل التركيب
من حيث الخصوص فعلى تقدير العلية والتقدم لا يلزم الدور
وكذا ما اورده على التقرير الاول بقوله وايضا يمنع قوله
لو كان له جنسان في مرتبة واحدة لكان له فصل مشترك بين التقريرات
الثلث اذ هذه المقدمة مبني عليها الجميع فتامل قوله فان حاصل
هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده آه ان هذا التوجيه
بعيد اما اولا فلانه ينبغي للمجيب ح ان يختار الشق الاول ويدفع المنع
بدعوى البداهة فلا حاجة الى زيادة مؤنة التقرير واما ثانيا
فلان مدار اندفاع الايراد لما كان ببيان المراد من التحصل ينبغي بيان المراد
منه صريحا لانه فهم من كلامه حيث قال ولما كان كل واحد منهما مبهما
آه واما ثالثا فلان دفع المنع لما كان بدعوى البداهة فينبغي له
هذه الدعوى صريحا والحال ان كلامه خال عن هذه الدعوى
مطلقا فتامل قوله واما تقريره الاول فمبني على ما قرره اه
لا يذهب عليك انه اراد بهذا الكلام دفع الايراد الاول
للشارح على تقريره الاول ولم يتعرض لدفع الثاني لانه مشترك الورود
على ما قررنا ويرد على هذا الجواب انه مسلم ان لا مدخل
لما هو خارج عن المتحصل والمحصل في النوع لكن الكلام في ان الجنس الاخر
لم لا يجوز ان يكون له مدخل في تحصل هذا الجنس ايضا ح لم يكن
خارجا عن المحصل ويمكن ان يقال لما كان الفصل مستقلا في رفع الابهام

عن كل واحد من الجنسين وكان المراد في هذا التقرير بالتحصل رفع الابهام
فيتحصل بالفصل وحده ولا مدخل للجنس الاخر فيه اذ لا مدخل له في
رفع الابهام فتأمل قوله فتأمل فيه ففيه ما فيه وجه التأمل • انه
يجوز ان يكون التحصل في نفسه لكل منهما من حيث الخصوص
علة للتحصل التركيبي للآخر فلا يلزم دور العلية فتفصيل كلام الشارح
هكذا ان اريد بالتحصل التحصل التركيبي فنختار ان تحصل كل واحد منهما
كان مع تحصل الآخر ولا استحالة فيه وان اريد التحصل بالمعنى الاعم
فنختار ان تحصل كل منهما تحصلا تركيبيا يتوقف على تحصل الآخر
في نفسه بلا مدخلية التركيب فلا دور اصلا وعلى التقديرين
لا يلزم دور العلية فتأمل قوله الاولى اسقاط قوله سويهما
آه توجيه كلام الشارح ان سويهما للاستثناء المنقطع وان كان مجازا
خلاف الاصل بقرينة نفي الفضلية والامر فيه هين فتأمل
قال الشارح اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة
الى قوله لانه خلاف المقدر فان قيل لا نسلم انه خلاف المقدر
كان المقدر انه لا يكون تمام المشترك بين الماهية او بين نوع واحد
كما يدل عليه تنوين التنكير المفيدة للوحدة قلت كون هذا التنوين
للوحدة غير مسلم ولو سلم فنقول هذا لان الكلام كان مفروضا
لاقل مرتبة كون الشيء جنسا وهو ان يكون الجنس تمام المشترك
بين الماهية وبين نوع واحد حتى يقاس عليه ما عداه وايضا
التعريف المشهور للجنس وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو شامل له صادق عليه اذ لا وجه
لتخصيص الكثيرين بالاثنين فقط بل لو لم يدع اختصاص الكثيرين
بما فوق الاثنين على ما يدل عليه جوهر اللفظ مع صيغة الجمعية
فلا اقل من تناوله له ايضا واي غرض يحمل على هذا التخصيص اي
تخصيص الجنس بما يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد

حتى يلزم

حتى يلزم اختلال تعريف وفساد حصر الذاتي في الجنس والفصل بل حصر الكلي
في الخمس لا يقال يمكن اتمام الدليل من غير ابتنائه على الاصل المذكور
وهو امتناع تحقق جنسين لماهية واحدة في مرتبة واحدة بان يقال
هذا الجزء المشترك وان لم يكن تمام المشترك بين الماهية
ونوع ما مباين فلا بد من تحقق تمام المشترك فح لا يخ اما ان يكون
ذلك الجزء مختصا بذلك فكان فصلا للجنس فكان فصلا بعيدا
للماهية وان كان متحققا في نوع مباين لتمام المشترك فح
اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وبين ذلك النوع
فيلزم خلاف المفروض اذ ح كان جنسا لتمام المشترك فكان
جنسا للماهية او يكون بعضا من تمام المشترك فيتحقق تمام مشترك آخر
ويعود الكلام انه اما مختص به او مشترك وعلى الاول كان فصل الجنس
وعلى الثاني ان كان تمام المشترك فكان جنسا والا تحقق
تمام مشترك آخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل وعلى هذا
كان كل تمام مشترك سابق محلا بالنسبة الى اللاحق فيلزم التسلسل
في جانب العلة لانا نقول لا نسلم اذا كان جنسا لتمام المشترك
كان جنسا للماهية وانما يلزم ذلك لو كان جنس الجنس جنسا
وهو غير ثابت على تقدير لو كان تمام المشترك الثالث عين الاول
على ما اورده المعترض ويظهر ذلك في المثال المضروب لهذا
وهو لو كان تمام المشترك الثالث عين الاول وذلك بان نفرض الماهية
هي الانسان وفرض بازائه الفرس وكان تمام المشترك
بين الانسان وبينه هو الجسم النامي الحساس وهو الحيوان
وكذا فرض بازائه الشجر وكان تمام المشترك بين الانسان وبينه
هو الجسم النامي المنتصب القامة وفرضنا البعض المشترك
هو الجسم النامي وهو اعم من تمام المشترك الاول الذي
هو الحيوان يتحقق في الشجر واعم من الشجر يتحقق في الفرس

مباين له

فاذا قيل لو كان الاعم الجسم النامى المنتصب القامة لتحقق فى نوع
فنقول ذلك النوع هو الفرس فاذا قيل لا يجوز ان يكون تمام المشترك
بين الماهية وبين ذلك النوع الذى هو الفرس فى فرضنا فلابد
من تمام المشترك الآخر نقول تمام المشترك الاخر هو الحيوان
فيظهر انه كيف يصير تمام المشترك الثالث عين الاول اذ يصير
النوع الثالث هو النوع الاول ويظهر لك ايضا ان الجسم النامى
على هذا الفرض يكان جنسا لكل من الحيوان والجسم النامى
المنتصب القامة لانه كان تمام المشترك بينهما مع انه ليس جنسا
للانسان لانه ليس تمام المشترك بين الانسان وبين الفرس
ولا تمام المشترك بينه وبين الشجر على ان هذا الدليل لو تم
لكان دليلا آخر على هذا المطلب وليس هو الدليل الذى
ادعوا التوقف على امتناع ان يكون الماهية واحدة جنسان فى مرتبة
واحدة واما حديث الشارح فقد تعرض له الشارح وقدمنا
مزيد كلام فى ذلك فى فواتح الحواشى فارجع اليه فتأمل
قوله لان الممثل هو ان فى كل من الجنس لا يخفى عليك انه
على التوجيه الاول يكون ذكر الجنس للتشبيه والتنظير
لما هو بصدده ويكون كلمة الكاف فى عبارة المتن للتشبيه
لا للتمثيل وعلى الثانى لما كان المذكور مثالا معينا لتحقق الكلى
الطبيعى والمنطقى والعقلى لتحقق الثلث فى مثال اخر
كقولنا الحيوان كلى محله على التنظير لا يخلو عن مسامحة لان
نظير المطلق انما هو المطلق لا المخصوص حمل الاسناد المثال
فى كلام الشارح على ما هو الظاهر المتبادر منه وهو ان يكون
من جزئيات الممثل لا من جزئيات ما هو مثال له وجعل
كلمة الكاف فى المتن للتمثيل ووجه عدم حسن المطابقة
بان المثال لا بد ان يكون من جزئيات الممثل لا من جزئيات

مفهوم

مفهوم آخر وعلى هذا التوجيه كان الممثل هو مفهوم الجنس والفصل
الطبيعى والمنطقى والعقلى والمثال من جزئيات الكلى الطبيعى
والمنطقى والعقلى ويرجع حاصل الكلام الى ترديد فى كلام الموجه ... صح
بانه ان حمل كلام المصنف على انه مثال وجزئى لما ذكره قبله فح
لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل وان حمل على التنظير فيتوجه
عليه انه لا مطابقة بين النظيرين لاطلاق احدهما وخصوص الآخر
ولما كان فى كل من الشقين يلزم عدم حسن فى الكلام حمل الاسناد
المثال الواقع فى كلام الشارح على معناه الظاهر المتبادر من رعاية
لحق اللفظ واما المناقشة بان على التوجيه الثانى لا ينبغى ان يقال
لا يحسن المطابقة بل انه لا يصح المطابقة وبان عدم توافق النظيرين
فى العموم والخصوص ليس فى مرتبة جعل جزئى من مفهوم مثالا
وجزئيا لمفهوم آخر لو وردت فانما يرد على الشارح فى حمل كلام الموجه
واما الاسناد فهو فى صدد بيان الشارح ومقصوده على ما هو مقتضى
لفظ هذا غاية توجيه كلامه رحمه والحق ان هذا التكلف والحق
ان يحمل المثال فى كلام الشارح على معنى التنظير فان اطلاق المثال على هذا المعنى
غير عزيز فى كلامهم ويوجه كلام الشارح بان عدم الحسن من جهة عدم التوافق
بين النظيرين فى العموم والخصوص على ما ذكرنا او من جهة عدم التوافق
من اجل ان الامتياز بين المنطقى والطبيعى [2] فى الممثل من حيث الذات
والمفهوم وفى المثال من حيث الاعتبار والامر فيه هين
فتأمل قوله الشارح فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون
الا للجنس دون الفصل ولهذا قال اه فان قيل عدم صحة الانقسام
الى المتعدد والمفرد انما هو لان الفصل على رأى المصنف لا يكون
لماهية واحدة متعددا والحال انه قد صرح بتعدده بقوله
ومنها ما قال آه فالذى كان مانعا لهذا التقسيم فى الفصل
قد التزمه المصنف فلا وجه لتخصيص هذا التقسيم بالجنس قلت

[2] والعقلى صح

ان المصنف اورد ههنا تقسيمين الاول التقسيم الى العالى والسافل
والمتوسط باعتبار الوقوع فى المرتبة وهذا التقسيم يجرى فى الجنس
بالذات وفى الفصل بواسطة الجنس وتسمية كل قسم منه
باسم خاص باعتبار الجنس الذى كان ذلك الفصل مقسما له مثلاً
ان الفصل المقسم للجنس العالى فصل للنوع الذى تحته دون غيره
وتسميته بالعالى باعتبار انه مقسم للجنس المسمى بالعالى ولهذا
قال المصنف وفصل كل جنس فى مرتبته الثانى التقسيم الى المتعدد
والمفرد وجعل هذا التقسيم مخصوصاً بالجنس بناء على مذهبه
لان معناه ان الماهية واحدة قد يكون اجناسا متعددة وقد يكون
جنساً واحداً وهذا لا يجرى فى الفصل على انه تقسيم المفرد ليس هو العالى
والسافل والمتوسط المذكورات بقابل قسمه مقدر فى المتن
واشار اليه الشارح بقوله ومنه ما هو غير مفرد بمعنى وهو ان الفصل
وان لم يحتمل التعدد لكنه داخل فى القسم الاول وهو المفرد
والمفرد ينقسم اقساماً اربعة العالى والسافل والمتوسط
وقد ذكر فى التقسيم الاول والمفرد الذى لا يقع فى المرتبة فلم يتعرض
له والوجه انه يعلم ذلك بالمقايسة قوله وكذا ان اراد
انه يحصله نوعاً آه يمكن اختيار هذا الشق والقول بان البديهة
يشهد بان المركب من الجنس وغيره لا يكون محصلاً لطبيعة الجنس
فان الجنس لا يحتاج فى ان يصير نوعاً الى نفسه انما اختيار
الى الباقى فلا يكون ما فرض فصلا تمامه مع فصلا الفصل هو جزئه
والجواب ان المجموع له مدخل فى تحصيل النوع الحاصل من الفصل والجنس
اى الجنس المعتبر مرتين والجزء الآخر من الفصل وانت تعلم انه
يمكن اجراء هذا السؤال والجواب فى الشق الاول فتأمل
قوله فيه نظر لانه آه قد مر آنفاً ما يعين فى توجيه هذا النظر
قوله قال فى الهيات الشفاء واما العلة الصورية فيفهم تناهيها

مما قيل

مما قيل فى المنطق يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى ما قيل فى المنطق
من تناهى الفصول المقدمة للماهية فح يكون كلام الاستاد
وكلام الشيخ يتعاكسان فى الدعوى والدليل فما جعله الشيخ دعوى
جعله الاستاد دليلاً وما جعله دليلا جعله دعوى وظهر ان ما فعله
رحمه فى المنطق اظهر واولى ويحتمل ان يجعل ذلك اشارة الى عدم
تعدد الفصول فى مرتبة واحدة ويجعل هذا مع قوله مما علم دليلاً
تاماً وبيانه ان الصور لو كانت غير متناهية فذلك متصور
على وجهين بدون الترتيب ومع الترتيب فدفع الاول
بما قيل فى المنطق والثانى بما علم آه وراعى هذه الطريقة فى التقرير الآخر
وهو قوله ان وان وهو معطوف على ما فى قوله مما قيل فيكون
دليلا على تناهى الصور والمقصود بالاستشهاد اتحاد الصورة
مع الفصل وهذا يفهم من كلام الشيخ فى الموضعين الاول فى الاحالة
الى المنطق على الاحتمالين كما ذكرنا والثانى فى توصيف الصورة
بالعموم والخصوص فانه انما يصح باعتبار اتحادها مع الفصول
نوع اتحاد وكذا يفهم من كلام الشيخ امتناع وجود صورتين
فى مرتبة واحدة حيث قال وان الصورة التامة للشئ واحد
ثم اعلم ان كلام الشيخ يقتضى ان يكون التركيب الخارجى
من المادة والصورة مستلزما للتركيب العقلى من الجنس
والفصل وكلامه رحمه مبنى على عكس ذلك فمن مجموع الكلامين
يحصل التلازم والتعاكس بين التركيب الخارجى والعقلى
فتأمل والله اعلم بالصواب قال الشارح وانما يقال له فصل الماهية
باعتبار انه فصل الجنس هذا ابداء بعيد لان فصل الجنس
لا شك انه جزء النوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد
ان يكون اما جنساً حقيقة او فصلا حقيقة فان لم يكن الاول
تعين الثانى والقول بان حصر الكلى فى الاقسام الخمسة

لايعتبر فيه كون المقيس اليه احد هذه الاقسام حقيقة البتة بل كونه
احدها اما بالذات او بالعرض فمع انه خلاف الظاهر يلزم بمقتضاه
ان خاصة الجنس داخل في خاصة النوع وكان خاصة النوع اعم
من ان يكون خاصة له حقيقة او كان خاصة لجنسه وذلك يوجب
لخلط الخاصة بالعرض العام اللهم الا ان يعتبر المتمايز بالحيثية
فيكون قبل الماشي خاصة للانسان من حيث اختصاصه بالنسبة
الى غير الحيوان وكان عرضا عاما له من حيث تحققه في ساير الحيوانات
ثم التزام كون جنس الجنس جنسا للنوع حقيقة وفصل الجنس
ليس فصلا له حقيقة لايخلو عن تعسف ثم لابد من تصرف في تعريف الفصل
بان يصطلح على ان المقول في جواب اي شئ هو مميز للشئ عن جميع
ماعداه واي عرض في هذا الامتياز حتى يلزم لاجله ارتكاب التمحلات
وبعد ذلك كله ماذكره ههنا من مساواة الفصل لما هو فصل له
مناف لما حققه في توجيه كلام الاشارات على مامر ان الفصل
قد يكون اعم من وجه من الجنس كالناطق عند من جوز تحققه في بعض الملائكة
وغاية توجيهه ان يقال اراد ههنا بالمساواة ان لا يتحقق
في شئ آخر على ان يكون ذاتيا له وماذكر هناك فاراد صدقه
على بعض الملائكة على نحو العروض فتامل قال المصنف التشخص من الامور الاعتبارية
اعلم ان المذاهب المشهورة في التشخص ثلثة احدها ما اختاره الاوائل
وهو ان التشخص بمعنى التميز الجزئي اي هذا المفهوم الاضافي
وليس في حقيقة الشخص امر وراء ما في الحقيقة النوعية نعم يدخل
في هوية الشخص الاعراض المكتنفة بالماهية والاختلاف بين الكلي
والجزئي كالانسان وزيد مثلا انما هو بنحو الادراك فالانسان
اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس
كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض
وهو الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان

نفس تصوره

مبحث التشخص

نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي نفس هذا النحو من الادراك
وهو الادراك التعقلي مثلا يلايم هذا المذهب ولاحاجة
الى تاويله بان المراد ان نفسه مانع عن الشركة من حيث انه
متصور اي مع قطع النظر عن جميع مايغاير نفس مفهومه المتصور
وبهذا التحقيق يظهر الفرق بين الجزئيات والكليات
الفرضية ظهورا تاما اذ الادراك الاحساسي مانع من الاشتراك
بين كثيرين دون الادراك التعقلي وكذا يظهر وجه قولهم
ان افراد الفرس مثلا من الافراد الفرضية للانسان وذلك
لان ادراك الانسان من حيث انه ادراك تعقلي لايمنع
اشتراكه بين تلك الافراد وكذا يظهر توجيه كلام الحكماء
ان الواجب تعالى لايعلم الجزئيات لان الادراك بالوجه الجزئي
لما كان بالة الاحساس وهو منزه عنه فلم يكن علمه تعالى
من هذا القبيل بل علمه اعلى منه وهو التعقل المقدس عن التشويب
المادية فان قلت العلم الحضوري يكون على الوجه الجزئي ايضا
كالاحساس والمشهور بينهم ان علمه تعالى حضوري قلت
اختيار الشيخ في الاشارات ان علمه تعالى على سبيل ارتسام الصور
تحرزا عن لزوم عدم علمه بالمعدومات قبل وجودها
على ان المقسم في الكلي والجزئي هو المفهوم وفسروه بالصورة الحاصلة
في العقل هذا والفرق بين الكلي والجزئي على هذا المذهب
في المشهور بامر آخر وهو ان الجزئي عبارة عن الماهية
النوعية مع تلك العوارض والكلي هو الماهية مجردة
عنها وثانيها ان التشخص جزء عقلي للشخص وموجود في الخارج
بوجوده كما هو شان ساير الاجزاء العقلية عند المحققين
القائلين بوجود الطبايع في الاعيان وثالثها انه جزء عقلي
للشخص وغير موجود في الخارج كساير الاجزاء العقلية

عند من ينفي وجود الطبايع وظ قول المصنف انه اختار مذهب الاوائل
والش حمله على الثالث يجعل التشخص جزءا للشخص وغير موجود في الخارج
وهو كما ترى قال الش لا وجود له في الخارج لوجهين الاول يرد
على هذا الدليل امران احدهما ان تشخص التشخص يجوز ان لا يكون موجودا
عينيا ولا يخفى عليك ان بناء هذا الايراد على ان مفهوم التشخص
ليس حقيقة نوعية والا امتنع اتصاف التشخص بالتشخص العدمي
لانه من الصفات العينية ح وقد مر ان الاتصاف بالصفة التي
شانها الوجود العيني لا يتصور بدون وجود الصفة عينيا
وتوجيه كلام الش انه يجوز ان يكون التشخص متشخصا بنفسه
ولا تشخص زائد عليه وثانيهما ان تلك التشخصات لما كانت اجزاء
تحليلية غير متمايزة في الخارج فلا نسلم بل ينقطع بانقطاع التحليل
كما في اجزاء الجسم بعينه وقد سبق الاشارة اليهما جميعا قال الش
الثاني انه لو وجد يرد عليه ان عروض التشخص انما هو للنوع لا لافراد الحصة
منه لانه عارض للحصة وايضا لا يتم هذا فيما اذا كان النوع
منحصرا في شخص اذ لا يعقل ح طلب الترجيح على ان المرجح يجوز
ان يكون امرا مميزا لا يكون تشخصا لان التميز اعم من التشخص على ما سبق
ولو سلم فيجوز ان يكون ذلك التشخص عدميا على ما مر انفا ولو سلم
فلزوم التسلسل ممنوع لانه في الاجزاء التحليلية ولو سلم فيجوز
ان يكون على سبيل التعاقب والتقرير اللائق بالمقام ان يقال
لو كان التشخص موجودا عينيا لامتنع اتصاف الماهية
في غير الخارج على ما تقرر عندهم ان الاتصاف بالصفات العينية
لا يتصور في الذهن ولهذا قالوا لوازم الماهية اعتبارية
والاتصاف الخارجي فرع على وجود الماهية في الخارج كما هو المشهور
فيلزم تقدم الوجود على التشخص فيلزم ان يكون غير المعين موجودا
في الخارج في المرتبة وظ ان من قال بتقدم الوجود على التشخص

التزمه قال الش لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض
هذا في العارض بمعنى القائم مسلم واما في العارض بمعنى الخارج
المحمول فلا والا لزم تقدم كل من الجنس والفصل على الاخر في الوجود
وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التشخص من الاجزاء العقلية
يكون نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس على ما ذكره الش
اللهم الا ان يقال المراد تقدم ذات المعروض من حيث انه
عارض او المذكور في منطق الشفاء ان الماهية ما لم توجد لم تتصف
بلوازمها فتامل ويرد على قوله فان التمايز هناك عقلي
لا خارجي انه اذا كان المراد ان التمايز بين الفصول وحصص الانواع
من الجنس بحسب العقل فكذا التمايز بين التشخصات وحصص الاشخاص
من النوع ضرورة ان التشخص من الاجزاء العقلية كالفصل وان اراد
ان الفصل تميزه انما هو للنوع في العقل دون الخارج بخلاف
التشخص فمن البين انه ليس كذلك اذ لا فرق بينهما الا بان التميز
بالفصل تميز لا يجعل المتميز به جزئيا بخلاف التميز الحاصل من التشخص
وكما ان زيدا يمتاز بالتشخص عن عمرو في الخارج فكذلك الانسان
يمتاز بالناطق عن الفرس في الخارج بلا فرق فتامل قال الش
ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه اي لو سلم ان الجزء العقلي
للموجود الخارجي لا بد ان يكون موجودا خارجيا فنقول العلة ذلك الشيء
الاخر المنضم الى الانسان الذي هو جزء زيد تلك العوارض التي
لا نزاع لاحد في وجودها وليس المراد نفس تلك العوارض
حتى يتوجه ان تلك العوارض ليست متحدة مع الماهية ذاتا
وجعلا ووجودا لانها غير محمولة على التشخص ولا على الماهية
بل المحمولات الماخوذة منها هذا واعلم ان من لم يقل بان الشخص
مركب من الماهية والتشخص كالشيخ ومن يحذو حذوه
يقول بالفرق بين حقيقة الشخص وهويته وان حقيقته

هو الماهية فقط واما هويته فانما هي الماهية مع الاعراض المخصصة فتلك الاعراض
خارجة عن حقيقة التشخص وذاته داخلة في هويته فما ذكره صاحب المواقف
من ان زيدا لابد ان يكون مشتملا على امر زائد على الانسانية
ان اراد حقيقته فغير مسلم وان اراد هويته فمسلم لكن تلك الامور هي الاعراض
بهذا هو ظ ما في الشرح ويرد عليه انه قد ثبت كون ذلك الامر
لابد ان يكون متحدا مع الانسانية في الوجود والا لم يصح حمل الماهية
على افرادها التي هي تلك الهويات وتلك الاعراض ليست
كذلك نعم ان يقال بان المركب من الماهية وما يباينها قد يحمل
عليه الماهية كالسرير المركب من الخشب والهيئة وقد نقله رحمه
عن الشيخ فتذكر **قوله** بل المتشخص في الحقيقة هو نحو وجوده الخاص
لا يخفى ان كلام الشارح ان تلك العوارض هي المشخص بمعنى ما به التشخص
والاضراب الذي اشار اليه بقوله بل المشخص معناه على ما يقتضيه
السوق ما به التشخص الوجود الخاص وكلام الفارابي ان التشخص
هو الوجود الخاص والجواب انه اراد بالمشخص في قوله بل المشخص
التشخص لانه كثيرا ما يسمى التشخص مشخصا كما يسمى الفصل منوعا بل المشخص
في الحقيقة هو التشخص كما ان المنوع حقيقة هو الفصل وصحة الاضراب
بناء على لازم معناه يعني ان التشخص هو الوجود المخصوص فما به التشخص
هو علة الوجود لا تلك الاعراض المتاخرة عنه **قوله** ناظرا
الى اختيار الشق الثالث اي ليس ناظرا الى اختيار الشق الثاني
بان كان المستدل اخذ في دليله اذا كان التشخص عدميا فالتشخص
العدمي كان وجوديا ويلزم كون التشخص الذي فرض كونه عدميا
وجوديا ايضا لتشابه الامثال بان كانت تلك المقدمة
مطوية على ما هو مصرح به في بعض الشروح حتى يلزم الايراد لانه يكفي
في وجوديته مفهوم كون بعض افراده موجودا ولا يقتضي كون
جميعها موجودة وذلك كالانسان والفرس اذ فلعل الايراد

علىٰ جعله

على جعله ناظرا الى اختيار الثالث بناء على ان المستدل اخذ فيه
والتزم هذا الامر الغير اللازم واما ان منع تشابه الامثال
بنحو صح فمبناؤه على ان نسلم كون العدمي اي المعدوم
لابد ان يكون عدم امر انما سلم في هذا الشق دون الثالث
ولا يخفى ما فيه وقوله فيه بحث على ما في بعض النسخ
دفع لمنع التماثل المذكور في الشرح ولا يذهب عليك
ان هذا الدليل منقوض بجميع ما علم كونه عدميا كالعمى مثلا
قال الشارح ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي فيه بحث
اذ بعد تسليم كون العدمي اي المعدوم لابد ان يكون عدم امر يلزم
كون نقيضه وجوديا اي موجودا والا لكان معدوما والمفروض
ان المعدوم لابد ان يكون عدم امر فيلزم كون نقيض السلب
هو السلب وقد مر في بحث اشتراك الوجود ان نقيض السلب
انما هو الايجاب ولا يمكن ورود السلب على نفس السلب
بل لابد فيه من ملاحظة الوجود والثبوت والا لزم ان يكون
للسلب نقيضان فتامل **قال الشارح** فينحصر في شخص والا لزم
تخلف المعلول عن علته لا يقال اذا كانت الطبيعة من حيث
هي علة مستقلة للتشخص يكون اللازم عدم امكان زوال
ذلك التشخص عن تلك الطبيعة بان كانت الطبيعة
متحققة في زمان لم يتحقق معها ذلك التشخص لا ان يتحقق
ذلك التشخص في جميع افراد تلك الطبيعة لانا نقول اذا
كانت الطبيعة علة مستقلة للتشخص المفروض كان هذا التشخص
لازما لتلك الماهية وما يلزم الماهية من حيث هي بلا اشتراط
امر آخر لا يمكن عدم اتصاف فرد منها بذلك اللازم.
بل نقول العلية لما كانت لازمة لنفس الماهية كانت
لازمة لكل فرد منها فكل فرد يكون علة لذلك التشخص

ولا يخفى ما في الاخير فتامل قوله فانه مقدم على المحل عندهم بحسب الوجود
هذا مدفوع عنهم لان مرادهم من الاحتياج الى المحل اعم من ان يكون
في الوجود او في التشخص فالحال الجوهري وان لم يحتج الى المحل
في الوجود احتاج اليه في التشخص على ما هو المشهور نعم يمكن ان يقال
يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والمحل بذات الاخر على ما ذكره
الامام في شرح الاشارات من ان تشخص كل من الهيولى والصورة
بذات الاخر فتامل فيه ثم ههنا احتمال آخر وهو ان هذا الامر
حال في ماهيته وذلك التشخص لا في نفس التشخص وعليك بالتامل
حتى يندفع هذا الاحتمال قوله وتعددها الى ما حيناتها القائل
اخذ تماثل المواد ولم يتبينه كانه جعل امرا مفروغا عنه اما بناء
على انه مذهبهم حتى يكون كلاما جدليا او على ان الانقلاب
يدل عليه دلالة قطعية فيكون برهانيا ح يندفع النظر المذكور
ولعله لاجله امكان توجيهه خال والاولى اشارة اليه
وقوله اذ لو كان دليل لتكثر المواد المختلفة بنوع كالماء وجعله
دليلا على ان تكثر المواد المتماثلة بسبب مواد اخر لا بسبب الماهية
للزوم التسه غير ملائم اذ بعد فرض كون متكثرة متماثلة لا يمكن
ان يكون نوعها منحصرا في شخصها قوله وهل هذا الا ترجيح النافض
والجواب ان مرجع الجواب على ما قرره صاحب المواقف
ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص
ومقارنة لتشخص آخر ومعلوم ان مرادهم علة التشخص لا يجوز
ان يكون امرا حالا في الشخص ان علة التشخص لا يجوز ان يكون
امرا حالا في الشخص المتشخص بهذا التشخص لا بتشخص آخر لانه يكون
ح بالحقيقة حالا في تشخص آخر قوله ولا يرد ما اورده صاحب المواقف
اصلا وذلك لان ما اورده صاحب المواقف مبني على ما بنى المعترض
ايراده عليه وهو ان المادة في الاشخاص العنصرية متكثرة

بالتشخص

بالتشخص اذا تقرر انها شخص واحد لا يتكثر بالذات انما يتكثر باعراضه
سقط هذا الكلام بالكلية ولا يرد عليه ما اورده اصلا اشارة
الى انه يرد ما اورده على التقرير المذكور في الشرح وان كان
يندفع اخر الجواب الشه فان قيل يجري خلاصة ما ذكره في تكثير
اعراض المادة في تكثير افراد الماهية النوعية بانه لما جاز ان يكون
تلك العوارض تتكثر بسبب الاستعدادات المتعاقبة على المادة
فلم لا يجوز ان يكون تكثر افراد الماهية النوعية بسبب الاستعدادات المتعاقبة
على الماهية من غير حاجة الى مادة نعم يندفع هذا بما ذكره الشه
من ان الاستعدادات المتعاقبة فرع المادة عندهم
وهذا الكلام مبني عليه قلت ان المادة لها تشخص واحد
على ما ذكره رحمه وتلك الاستعدادات وان كانت متعددة
لكنها واردة على تشخص واحد وكون العوارض الواردة على تشخص
بعوارض اخر حادثة بعدها على ذلك التشخص ليس مما ينقبض
عنه العقل للاشتراك في المحل بخلاف الاستعدادات الواردة
على تشخص آخر من تلك الماهية وليس هذا الا مثل ان يكون
اعراض زيد مشخصا لعمرو الذي يوجد بعده ولا يذهب عليك
ان هذا الكلام مبني على كون المادة تشخصا واحدا وكلام المجيب
كان مبنيا على تعددها تشخصا فلهذا اورد صاحب المواقف
الايراد عليه قوله انها لوازم المتشخصات الحقيقية
الاولى ان يقال بل المتشخصها لان تشخص المادة هو نفس
ماهيتها وليس ههنا تعدد واراد بكونها لوازم لها ان نوعها
لوازم لها قوله يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم
جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه آه لا يخفى عليك
ان كونه ليس متقوما بمحله يكفي في مطلوبه لانه لما كان جوهرا
فلو كان له محل لكان متقوما له هف واما كونه بسيطا

وكونه ليس متقوما بما يحله فيه سواء جعل بمعنى ان المجرد لا يتقوم بما حل
ذلك المجرد فيه او بمعنى لا يتقوم ذلك المجرد بشيء حال فيه فيكون المقصود
في الاول نفي الموضوع عنه وفي الثاني نفي الحال فلا يتوقف عليه
مقصوده ولعل الفائدة فيه التنبيه على نفي المادة عنهم مطلقا وانه
لا يتصور هناك شوب مادة بالمعنى الاعم سواء كان موضوعا
اولا وسواء كان داخليا او خارجيا فتامل قوله بل ليس ح
من الافراد الفرضية آه هذا مبني على ما عرفت مع ان الكلية
والجزئية باعتبار نحو الادراك وصار الحاصل ان الادراك التعقلي
من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع عن تجويز العقل صدق ب
ليس ح على افراد ج وسيجيء هذا في كلامه قوله في هذه الملازمة
نظر والسند انه يمكن ان يتعقل الشخص بالوجه العرضي او يتعقل
بالاجزاء الاولية فقط او بتصور ذاته وحقيقته على سبيل الاجمال
دون التفصيل هذا ولا يذهب عليك ان الحق على راي الاستاد
هو الاخير اذ الادراك بالوجه العرضي ليس ادراكا لذلك الشيء
حقيقة على ما مر قوله والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية
فيه ان الصورة المفروضة فيها انضم الجزئي الى الكلي غاية الامر
ان الجزئي المنضم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي اخر وهكذا
لا ان ينضم الكليات الصرفة بعضها الى بعض كما يقتضيه قوله
ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولا يتم هذا الا بالتشبث
بما قاله السيد السند وسماه برهان الاسد الاخصر وتقريره
هنا ان العقل اذا لاحظ اجمالا ان جزئية كل كلي انما يحصل من اخر
فاذا لم يكن هنا جزئي بذاته لم يتصور حصول الجزئي اصلا لكن الاستاد
لا يقول به فتامل قال الشارح ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي
قد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي
والمنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي

ما يحصل

ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول
الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا الامر دعليه ما اورده الشارح عليه بقوله
واعترض قوله ثم ان ذلك الامر في الماديات يكون ماديا
لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وذلك لانه
من الاجزاء المتحدة مع الشخص في الوجود وكذا الشأن على ما مر فيما نقل
عن المواقف مما يتصف به الشخص من كونه ماديا يتصف به
هذا الامر وذلك بخلاف الكليات المتحدة مع الشخص
في الوجود لان الكلي يتصف بالمادية في ضمن الاشخاص
وبالتجرد ايضا من حيث اعتباره من حيث هو مجرد عن العوارض
الجزئية ثم ذلك الامر لما لم يدخل في ذاته كلي ولم يكن
مندرجا تحت ماهية نوعية ولم يكن تعقل الشيء بالعرضيات
تعقلا لذلك الشيء حقيقة على ما تقرر فيما مر لم يكن للمبادي العالية
المجردة ادراكه حقيقة وفيه ان هنا انما ينفي ادراك المبادي
لهذا الامر بالعلم الحصولي الانطباعي ولا ينافي ان يكون لها
علم حضوري به بل كما ذكروا في بيان هذا المطلب وهو ان الجزئيات
لما تغيرت فلو لم يتغير العلم كان جهلا والا لزم التغير في صفاته الحقيقية ٢ حكمها صح
مدفوع بان العلم الحضوري ليس حقيقة قائمة بذات المبداء
بل يرجع الى اضافة النسبة بين العالم والمعلوم فغاية
ما لزم التغير في الاضافات وهو جائز اتفاقا فما ذكره
لا يرفع العلم الحضوري بالجزئيات على الوجه الجزئي اللهم
الا ان يدعى ان العلم الحضوري للمجرد لا يتعلق بالماديات للمجرد ماده
لان حضور الماديات عند المجرد غير معقول ثم لا يخفى ان الدليل
المذكور منقوض بالكليات المتغيرة ذاتا كالحوادث
مثل الفعل والمتغيرة احوالا كسائر الكليات والجزئيات

المجردة اذ لاموجود لا يتغير بعض احواله واقلها انه موجود فى ذهن زيد
او وجد بعض افراده الى غير ذلك ثم بعض الجزئيات المجردة
قد يتغير مثل النفوس الحادثة بحدوث البدن وبعض الجزئيات المادية
لا يتغير كالشمس والقمر وغيرهما على رأيهم فالقضية دليلهم غير ما نقله رحمه
عنهم قوله حتى قال فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا
خارجا عنها فيه بحث اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره
ذاكر يصدق عليه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكر ذاكر لا بد
ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل
على ما مر من ان جنس الفصل لا يعقل فاذا كان المراد الاول
فلا يلزم ان لا يكون فى الممكنات متشخص لا يكون له حقيقة نوعية
بل الدليل الدال على ان الجنس خارج عن الفصل وهو لزوم تكرار
اعتبار الجنس يجرى بعينه فى انه خارج عن التشخص ايضا قوله
بخلاف الاحساس فان مدركاته تتغير قد عرفت ان بعض
مدركات العقل ايضا تتغير كالكليات الكائنة الفاسدة
قوله قلت انما ذكرت الاحساس بطريق التمثيل فيه انه
على هذا لا يتم دعوى نفى العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى
عنه تعالى اذ لعل علمه بها حضورى وهو العلم بالوجه الجزئى على
ما اعترفوه اللهم الا ان يتمسك بما مر ان حضور المادى
عند المجرد غير معقول وكان فى قوله بل المجردات ذاتا
وفعلا بعد ذواتها وذوات سائر المجردات على الوجه الجزئى
اشارة اليه حيث اكتفى فى المدركات بالعلم الحضورى
بالمجردات ولا يبعد ان يقال المقسم فى التقسيم الى الكلى
والجزئى هو المعلوم بالعلم الحصولى الانطباعى لانهم جعلوا المقسم
هو المفهوم وفسروه بالصورة الحاصلة فى العقل فتأمل قوله
بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما

هذا الجواب

مطلب بحث الوحدة والكثرة

هذا الجواب بناء على انه حمل قولهم تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية
على ان الكلى المقيد لا يصير بسبب التقييد بالاخر متشخصا حتى يصير التقييد
متشخصا لمرجح لو وقع تلك الافادة من الجانبين لافاد كل
منهما تشخص صاحبه وهذا الحمل وان كان ظاهر كلام المتن والشرح
الا ان النظر بالخاصة المركبة والملائمة لما مر منه حيث قال
وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع يقتضى ان يكون المراد انه
لا يحصل التشخص بانضمام كلى الى مثله بان يكون المجموع متشخصا واحدا
وهو الموافق لصريح شرح فى حكمة العين ولا يخفى انه لو كان المراد
ذلك لكان التقييد مفيد التشخص واحد للمجموع الا انه يحصل التشخص
لكل منهما ويمكن حمل كلامه رحمه على هذا بانه نسب متشخصا واحدا
الى كل منهما فتأمل قوله لا يقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير
آه حمل الحيثية على هذا المعنى مع وجود لفظ الكلى بعيد ثم لا يخفى
ان حاصل الجواب الذى ذكره الشارح تقريرا اخر ان الانسان
من حيث الاطلاق واحد فى نفس الامر وليس بمتشخص وهذا
هو الذى ذكره الشارح ههنا بعبارة اخرى لان مفاد قوله من حيث
انه كلى طبيعى بمفاد قولنا من حيث الاطلاق فلا وجه للايراد
على هذا الكلام اولا فانسلم الجواب بما قد صرح به فيه ثانيا
ولا يذهب عليك ان هذا الدليل الدال على مغايرة التشخص
للوحدة لا يدل على مغايرة التشخص للوحدة الشخصية فلا ينافى
ما ثبت ههنا لما مر من مذهب الفارابى ان الوحدة عين التشخص
اذ الظاهر ان مراده من الوحدة الوحدة الشخصية لكن الدليل الذى
سيذكره على مغايرة الوحدة للوجود يدل على مغايرة الوحدة
الشخصية للوجود الشخصى فيكون منافيا لما مر منه ايضا
ان الوحدة عين الوجود قوله والحاصل ان موضوع الكثرة
بعينه موضوع الوجود اى يمكن ان يكون بعض موضوع الكثرة

عين موضوع الوجود بالذات وبالاعتبار اي ما هو موضوع الكثرة
من جهة فهو موضوع الوجود من تلك الجهة بعينها وليس بعينه
من تلك الجهة موضوع الوحدة وذلك لان المتقابلين
هما اثنان لا يمكن ان يجتمعا في محل واحد من جهة واحدة ومعنى عدم
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة هو معنى قولنا موضوع احدهما
هو ليس بعينه موضوع الآخر فقوله ليتحقق المنافاة وقوله اذ لا منافاة
تنبيه على الدعوى وتحرير لها فلا يتوجه انه يكفي هذا في اصل المقصود
ولا يحتاج الى ما جعله دليلا عليه وذلك لان ما ذكر في صورة الدليل
يرجع الى ما جعل في صورة الدعوى ولا مغايرة بينهما الا باعتبار اللفظ
ثم لا يخفى ان غير المتقابلين لا يلزم ان يكون موضوع احدهما
موضوعا للآخر بالفعل بل بالامكان على ما اشرنا اليه فح يرجع هذا الجواب
الى الجواب بذكره عن اصل السؤال ولا تفاوت بينهما الا باعتبار
التقرير وذلك لان النظر الذي اورده يتوجه على هذا التقرير ويحتاج
دفعه الى الجواب المذكور بناء على عدم اخذ الاجتماع ههنا
واما التقرير الآخر فلما اخذ فيه ما هو ملزوم الاجتماع وهو الاشتراط
لم يتوجه عليه النظر حتى يحتاج في دفعه الى الجواب ولهذا ذكر الجواب الثاني
بعد الاول واشار الى انه جواب عن اصل الاعتراض ثم الجواب
الثاني ايضا لا يتم بدون اخذ الحيثية والاعتبار وذلك
لان موضوع الكثير بشرط وصف الكثرة يمكن ان يكون واحدا
لكن لا من الجهة التي بها كان كثيرا وبما اشرنا اليه من ان عدم التقابل
بين شيئين لا يقتضي ان يكون كل ما هو موضوع احدهما يمكن ان يكون
بعينه موضوعا للآخر بل بعضه اندفع ما توهم ههنا ان موضوع الكثرة
بعينه موضوع الوجود وموضوع الوجود بعينه موضوع الوحدة
لعدم المنافاة بين الوجود وكل منهما فيلزم ان يكون موضوع الكثرة
بعينه موضوع الوحدة ثم الظاهر من الجواب انه استنتج:

في الشكل الثالث

بان يعتبر الجهة

في الشكل الثالث من الصغرى الممكنة وتوجيهه اما بالحمل على الفعلية
على انها يكون محمولا او يصير مرجعه الى ما لخصه حيث قال ومحصل الدليل
ان الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيهما او بان الممكنة منتجة
بناء على ما تقرر في موضعه من ان صدق العنوان على افراده بالفعل
يتناول الفعلية الفرضية على ما اشار اليه الشيخ في الاشارات
فيرجع الى الامكان والمانع من عدم انتاج الممكنة ان صدق الوصف
لا بد ان يكون بالفعل ولا يكفي الامكان على ما تقرر في موضعه
بقي ههنا شيء وهو ان قوله الوحدة تنافي الكثرة والوجود
لا ينافيهما ان اراد بالمنافاة المنافاة بالذات ففيه
انه سيجيء انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وان
اراد المنافاة في الجملة فبين الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة
اي الكثرة الصرف وبين الوجود منافاة بالعرض ايضا
لان الوجود المطلق مساوق للوحدة المطلقة فليتامل قوله
في بقاء الجسم بكلا جزئيه فيه مسامحة اذ لم يقل احد ببقاء الجسم
بكلا جزئيه والمراد بقاؤه بعينه بحيث لم ينعدم عنه جزء
قوله وانت تعلم ان الوحدة الزائلة يمكن ان يقال بناء
كلام الشيخ على مذهب الاشراقيين ومن تبعهم كالمصنف
في كون الجسم بسيطا وان في التفريق لم ينعدم الجسم اصلا
اذ لو انعدم بالكلية والانعدام بالكلية بط بالاتفاق بين الحكماء
الاشراقيين والمشائين هذا وان قيل يمكن ان يقال
ايضا ان للهيولى وجودا بالذات وليس له وحدة
بالذات فنقول للهيولى وحدة شخصية بالذات على ما
ذهب اليه الشيخ وصرح به في اشاراته واختاره الاستاد
وهي لا تزول بالانفصال والوحدة التي هي عين الوجود
تلك الوحدة انما الزائل بالانفصال الوحدة الاتصالية

المتصف بها الهيولى بالعرض قوله والمراد بالبديهية هنا حصوله
فى العقول من غير كسب فان قلت على تقدير كون الوحدة والكثرة
حاصلة فى العقول بدون الكسب لا يلزم عدم امكان حصولهما
بالكسب فيمكن تعريفهما لان وقوع احد المتقابلين لا يخرج
المقابل الآخر عن حد الامكان قلت المراد بعدم امكان تعريفهما
عدمه بعد حصولهما بلا كسب على ما هو الواقع ولا يشترط حصولهما
كذلك وح لا يمكن تعريفهما قوله قلت الخيال لا يمكن ان يتخيل
امر واحد من غير اشتماله على الكثرة آه يعنى ان الخيال لا يدرك
النقطة بخصوصها بل يدرك مجموع المعروض والعارض وهى
متخيلة فى ضمنهما هذا غاية توجيهه ويرد عليه ان المجموع
كما يكون معروضا للكثرة يكون معروضا للوحدة ايضا اذ كل شئ
له وحدة ما على ان كون التخيل لا يتعلق بالذات الا بالمجموع
دون كل واحد منهما غير ظ ولا يذهب عليك ان قوله اذ الخيال
كما يدرك الواحد يدرك الكثير من باب القلب كما وقع فى بعض
النسخ قوله ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك
غير بين هذا انما يتوجه اذا كان الشـ فى صدد المعارضة
واثبات انهما ليسا من المعقولات الثانية واما اذا حمل
كلامه على المنع والسند فمندفع بل لا بد ح من ابطال كونهما
من العوارض الخارجية وما ذكره من قياس الوحدة والكثرة
على الجزئية والكلية على تقدير صحته انما يتم فى الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها والكلام فى مطلق الوحدة والكثرة
المقابلة لها على ما يدل عليه قوله هذا على تقدير تمامه
انما يتم فى الوحدة الشخصية آه ويمكن ان يقال المراد ان كل بسيط
وكل واحد موجود فى الخارج فهو بحيث اذا حصل عند العقل
لم ينقسم الى كثير بل انقسامه عند العقل فان اريد بالوحدة

بهذه الحيثية

بهذه الحيثية فهو من لواحق الوجود الخارجى ايضا كما انه
من لواحق الذهنى اى يكون لازما للماهية وان اريد بها
عدم الانقسام عند العقل عما من شانه الانقسام
فمن لواحق الوجود الذهنى فقط وفيه ان تخصيص القسم
بالعقلية غير سديد اللهم الا ان يقال القسمة وان كان
الى اشياء موجودة فى الخارج لكنها امر اعتبارى ليس تحققها
الا باعتبار العقل وان كان تحققها فى نفس الامر لان تحققها
فيها فى ضمن الذهن والاولى ان يقال اراد المصنف بالمعقولات الثانية
فى هذا الكتاب ما يتناول لوازم الماهية اى غير اللواحق
الخارجية وقد وجه كلامه فى العلية والمعلولية بهذا على ما سيجئ
قوله هذا على تقدير تمامه انما يتم فى الوحدة الشخصية هذا الحصر
اضافى بالقياس الى الوحدة والكثرة بالموضوع والمحمول
والا فلا خفاء فى تمامه فى الوحدة النوعية والجنسية ولا يذهب
عليك انه لا يتم ايضا فى الوحدة العرضية قوله وان اشتركا
فى موضوع واحد اراد بالاشتراك مقابل التعاقب وقوله
حتى يكون الموضوع الذى هو علة لامرما آه نشر على ترتيب اللف
واراد بالعلية والمعلولية مطلقهما والموضوع الذى هو علة
ولا يكون معلولا اصلا هو الواجب تع وقوله وان كان العلية
والمعلولية من المضاف معناه انه ليس لهما موضوع واحد
وان كان العلية والمعلولية من المضاف ومن شان المتضايفين
اجتماعهما فى محل واحد كالابوة والبنوة قوله قلت الوحدة الشخصية
هى عدم انقسام الشئ الى افراده الى قوله والا لكان كليا
فيه نظر اما اولا فلان الوحدة الشخصية قد تزال عند تفريق الماء
الى ما ئيتين وقد يبقى وجوده وهويته عند الاشراقيين
على ما قرر فى الاسناد وقد ذكره الشـ عند قول المصنف

الى ما يلين سا

الوحدة تغاير الوجود واذا بقي الا عند التعريف بعينه فلا يزول
جزئيته وعدم انقسامه الى الافراد وقد زالت وحدته الشخصية
فظهر ان الوحدة الشخصية ليست هي نفس الجزئية وعدم
انقسامه الى الافراد نعم يتلازمان على مذهب المشائين
وكيف يتوهم ان الوحدة الشخصية هي نفس الجزئية والكثرة
المقابلة لها هي نفس الكلية مع ان بين الوحدة والكثرة
تقابلا بالعرض وبين الجزئية والكلية تقابلا تقابلا بالذات
على ما صرحوا واذا سلم التلازم بينهما كما هو رأي المشائين
فلا يلزم من امتناع تجويز العقل كون معروض احدهما وهو الجزئية
موصوفا بما يقابله امتناع تجويز العقل معروض الآخر وهو الوحدة
الشخصية موصوفا بما يقابله واما ثانيا فلانه لو سلم ان معنى الوحدة
الشخصية هي الجزئية لكن ليس الكثرة المقابلة لها هي الكلية
وذلك لما سيجيء ان الوحدة جزء الكثرة والكثرة مؤلفة منها
فالكثرة الشخصية مؤلفة من الوحدة الشخصية فمعروض الكثرة
الشخصية هي مجموع الاشخاص التي كل واحد منها معروض للوحدة
الشخصية فزيد الذي هو معروض للوحدة الشخصية لو صار
معروضا للكثرة يصير زيد مجموع الاشخاص الكثيرة ومنقسما
الى الاجزاء لا الى الافراد نعم لو كان الكثرة الشخصية هي انقسام
الى الافراد والوحدة هي عدمه لكان الامر على ما ذكره لكن ليس الامر
كذلك لما سيجيء ولانه لو كان كذلك لكان التقابل
بين الوحدة والكثرة تقابلا بالذات فان قلت انهم فسروا
الكثرة الشخصية بالانقسام الى الافراد فمعروض الكثرة الشخصية
على هذا هو مفهوم الانسان الكلي ومقتضى ما ذكره من التحقيق
ان معروض الكثرة الشخصية هي مجموع افراد الانسان فكيف
التوفيق قلت الكثرة الشخصية لها موصوف بالذات

وموصوف

وموصوف بالعرض والموصوف الحقيقي لها هو مجموع الافراد
على ما حققته واما الانسان فانما يتصف بها بالعرض فمعنى كون الانسان
كثيرا بالشخص ان اشخاصه كثيرة وذلك على قياس الوحدة
النوعية والجنسية فان الموصوف بالوحدة حقيقة
هو النوع والجنس لكن الافراد يتصف بها بالعرض فمعنى كون زيد
وعمرو واحدا بالنوع ان نوعهما واحد ومعنى كون الانسان
والفرس واحدا بالجنس ان جنسهما واحد وكذا الحال
في الواحد بالمحمول والواحد بالموضوع فان قلت هل يندفع
بهذا التوجيه النظر الثاني عن الاستاد قلت لا لان
كون موضوع المتقابلين يجب ان يكون بحيث اذا لاحظهما
العقل وقاسهما الى موضوع واحد جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت
كل واحد منهما فيه على سبيل البدل انما يسلم فيما اذا قيس
الى ما هو موضوع حقيقي لهما كما هو الظاهر لا اذا قيس الى ما هو
موضوع لهما بالعرض اللهم الا ان يقال اتصاف مفهوم الانسان
بالكثرة الشخصية وان كان بالعرض لكنه يصير منشأ لاتصافه
بكون افراده كثيرة بالذات والقوم اصطلحوا ففسروا الكثرة
الشخصية بهذا الكون المتصف به مفهوم الانسان
حقيقة وبهذا ظهر توفيق آخر بين ما اشتهر بينهم وبين
ما يقتضيه التحقيق فتأمل وعلى هذا يظهر انه لو اتصف
موضوع الوحدة الشخصية بالكثرة الشخصية الاصطلاحية
يصير التشخص كليا وصار حاصل كلامه ان الوحدة الشخصية
وان لم تكن عين الجزئية كما مر لكنها لازمة مساوية لها
فتفسيرها بها تفسير باللازم وكان بناء الكلام مع
مذهب المشائين والمراد انه ليس بينها وبين الكثرة
الشخصية الاصطلاحية تقابل بالذات اذ يعتبر في المتقابلين

ان يجوز العقل بمجرد ملاحظتهما اذا قيسا الى موضوع واحد ثبوت كل واحد منهما
فيه بدلا وليس الامر كذلك في الوحدة والكثرة الشخصية
وانت خبير بان هذا البيان بدفع النظر عن كلامه رحمه يبقى على المقام
شيئان احدهما ان المدعى عدم التقابل بين مطلق الوحدة والكثرة
وذلك البيان كما ترى لا يجري الا في الشخصية وثانيهما انه لو صح
ذلك وهو ان المتقابلين بالذات يجب ان يجوز العقل
وقوع كل واحد منهما بدلا على موضوع واحد اذا قيسا اليه
فيلزم ان لا يتحقق تقابل بالذات بين الجزئية والكلية
بل في هذا فيهما اظهر منه الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية
اذ عدم التجويز فيهما بالذات وفي الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية
بواسطة فتأمل ثم الظاهر ان ما ذكره الشارح بقوله والحق
لا يدفع النقض ايضا والظاهر انه لا يندفع النقض به وعلى قوله
الماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة مناقشة
ظاهرة هي ان ذلك ما ذهب اليه المشاؤون ولكن المحقق
انه لا يصير كليا **قال الشارح** فيختار انها غير باقية بتعددها
ولم يزل ايضا خاصة كلام الشارح انه ان اريد بالصورة الاولى
التي تصورها المستدل ان يبقى معروض الكثرة على وصف الكثرة
على ما هو الظاهر فيختار صورة ثالثة لتكون موضوع الوحدة
والكثرة شيئا واحدا غير الاولى وغير الثانية واشار الى انها
غير الثانية بقوله ولم يزل ايضا وان اراد انها باقية
بتشخصها فيختار الصورة الاولى ويمنع الملازمة
على هذا التقرير لجواز ان تكون تلك الاشياء باقية
بتشخصها وزال عنها الكثرة وبما قررنا اندفع ان هذه
صورة وذاك صورة اخرى والشارح يخلط بينهما **قوله**
بحيث لا يبقى قابله ايضا لا انعدامه عن قابل آه او في ايماء

لطيفاً

اذ عدم التجويز

لطيفاً الى ان المراد بالماء الصورة الجسمية المائية وانما حمله عليها
لوجهين احدهما تقريب كلام الشارح الى الصواب ودفع مناقشة
ظاهرة المورود عليه بانه لا يلزم الانعدام بالمرة عند التفرق
اي الانعدام بجميع اجزائه بعينه بناء على اصلهم المشهور وهو
بقاء الهيولى في الحالتين وذلك بان مراد الشارح بانعدام الماء
بالمرة انعدام صورته ثم دفع كلام الشارح بان الانعدام بالمرة الذي
هو ان لا يبقى بعينه ولا قابله ايضا وههنا يبقى قابله الذي هو الهيولى
وثانيهما الموافقة ما يذكره الشارح من قوله فان قيل آه لان بناءه
على حمل الماء على الصورة الجسمية فتأمل **قوله** فلا يتوجه عليه
لا يذهب عليك ان ههنا مقام الاستدلال كما يشعر كلامه
لكن مما ذكره رحمه دفع ما ذكره الشارح بان كلام هؤلاء مبني على مذهب المشائين
ودليلهم لاثبات الهيولى لو تم لدل على وجود امر ليس واحدا
بالذات ولا كثيرا بالذات بالمعنى المقابل للاتصاف
بالعرض ادعاء منهم انه لو اتصف باحدهما بالذات لا بالعرض
لامتنع اتصافه بالآخر كالصورة بديهة فالمناقشة لو توجهت
فانما تتوجه على مقدمات اثبات الهيولى فيرجع الى المنوع المشهورة
وليس فيها امر اشار بقوله وقد نقل سابقا عن الفارابي
ما يغني بتحقيق ذلك الى ما ذكره سابقا من اتحاد الوحدة
والتشخص والوجود وبقوله مع ما سبق الى ان فرضه مثل فرض
كون الجزئي كليا وهذا التحقيق للمقام يظهر منه ان الوحدة
الشخصية التي هي للهيولى باقية لم يزل بالانفصال وقد صرح
بذلك بقوله فالهيولى في الاحوال مستحفظة آه وخلاصة الكلام
ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم صورته الجسمية
الشخصية اذ يزول وحدته الشخصية وبزوالها يزول
تشخصها وذلك لان الصورة الجسمية متحيزة بالذات

ولا شك ان المتحيز في هذا الحيز غير المتحيز في ذلك الآخر فيصير متشخصا
بعد ان كان متشخصا واحدا وذلك بخلاف الهيولى لانها غير متحيزة
الا بتبعية الصورة والهيولى لا تتكثر بالتشخص بالانفصال بل الموجود
منها في هذا الحيز والموجود منها في حيز آخر حصص لتشخص الهيولى الواحد
واختلافهما من قبيل حصص البياض القائم بالجسم باعتبار كون حصة
منه ههنا وحصة اخرى هناك وليس هذا الانفصال الا للبياض
وتعدد البياض بل هيولى كل العناصر عندهم متشخص واحد وتعددها
بعد تخصصه لا تشخصه ولما كان تصور هذا المعنى في شان تشخص المعين
امر مستبعد اذ ذهب بعضهم الى انها امر مبهم ولا يتحاشى عن وجود المبهم
في الخارج وقد عرفت ان الشيخ صرح في الاشارات بكونها
متشخصا واختاره رحمه لكن المتشخص الهيولاني كان تشخصا يبقى
عند طريان الاتصال والانفصال الوارد على الصورة بالذات
وعليها بالعرض فكانه تشخص له نوع ابهام ولذلك يشتبه وحدتها
الشخصية بالوحدة الجنسية والنوعية فالهيولى حين اتصال الجسم
متصف بوحدات ثلث بوحدتها الشخصية الهيولانية
وهي لم تزل بالانفصال ومتصف بالوحدة الشخصية التي هي للصورة
وبالوحدة الاتصالية التابعة لتلك الوحدة التي هي للصورة
وبالوحدة الاتصالية التابعة لتلك واتصافها بالاولى بالذات
ولهذا لا يزول وبالاخيرين بالعرض فيزول بزوال ما بالذات
قال الشارح وتقوم الشيء بجامعه وجودا لا يذهب عليك انه يلزم
من هذا الدليل انه لا يتحقق التقابل بين الوجود والكثرة اصلا
فلا يتقابل بالعرض بينهما ضرورة انه لابد من عدم الاجتماع في الجملة
في مطلق التقابل قوله هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق
لو حمل كلام الشارح على ان العقل يحكم بانه لو انتفى تلك العوارض
التي جعلت وسايط بقي التنافي بينهما اندفع عنه لزوم الخلط

بين الوسط

بين الوسط في التصديق والوسط في العروض لكن صار الكلام محل المنع
واعلم ان المراد من التقابل الجوهري في كلام القوم مقابل التقابل
بالعرض ضرورة ان اتصاف المعروض بما اتصف به العارض انما هو
بالعرض فقوله رحمه انتفاء الواسطة في ثبوت ذلك الوصف
لهما مبني على ان انتفاء الواسطة في الثبوت مستلزم لانتفاء الواسطة
في العروض فاقام اللزوم مقام اللازم لا على الخلط بين الواسطة
في العروض والواسطة في الثبوت قوله فاجاب بان الكثرة
انما يبطل ببطلان وحداتها هذا الجواب من قبيل تغيير الدليل
فانه في الامر اولا على ما هو الظاهر من ان مقوم الشيء مجامع له
وضد الشيء لا يجامعه بل يبطله ثم رده بمثل ما ذكره الشارح بان الضد
لا يبطل الضد بمجرد وجوده بل انما يبطله اذا في حل موضوعه
وكون الوحدة جزء الكثرة لا يقتضي الا الاجتماع في الوجود
ولا ينافي ان يكون بعد حلول الوحدة في موضوع الكثرة
يزول الكثرة فقرر الدليل بان الضد يجب ان يكون مبطلا
اوليا للضد الآخر عن موضوعه والوحدة المقابلة للكثرة
المفروضة اذا حلت في موضوعها لا يبطلها بالذات بل
انما يبطل اولا وحداتها التي هي اجزاءها ثم ببطلانها يبطل الكثرة
فترك حديث التقويم وخصص الابطال بما يكون اولا ولعل
هذا التخصيص يلزم من كون التقابل بالذات لان امتناع الاجتماع
بالذات واولا انما يكون بين امرين يبطل كل منهما بوجود الآخر
في المحل بالذات واولا وهذا الكلام يدل على ان ليس
للمركبات ضد بالذات وقوله وذلك كبطلان السطوح
على سبيل التمثيل وذلك اذا كان التعاقب في مثال الجسم
وقوله بل الاولى ان يظن انه جزء موضوعه اشارة الى ان موضوع الوحدة

الاولى فنزال وليس جزء حقيقة لموضوع الاخرى الطارية بل يتوهم
انه جزؤه ثم استدل ثانيا بما ذكره الشـ وخصص الكلام بالمتضادين
ليندفع النقوض التي اوردها الشـ ثم لا يخفى ان ما نقله عن الشيخ
يدفع ما نقله بقوله اقول وما قيل منه ان الوحدة آه اذ ظهر منه
ان زوال التي هي جزء الكثرة بالوحدة الطارية ليس بالقصد الاول الوحدة صح
حيث قال على انها ليست تبطل الوحدة التي قوله بل على ان الوحدات
تعرض لها بسبب مبطل الا انه اراد بيان فساده من وجه آخر حتى لا يذهب
احد الى انه مذهب يمكن الذهاب اليه فتأمل وبما نقله عن الشيخ
يظهر ان ما ذكره الشـ بقوله اقول المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين
مذكور في كلام الشيخ بقوله ان الضد انما يبطل الضد آه والنقض الذي
ذكره الشـ سابقا واورد عليه المنع والنقض انما هو من تصرفات المتأخرين
كلامهم وتحريفاتهم الكلم من مواضعها **قوله** ضرورة ان عدم الشيء
لا يكون عين ذلك الشيء ولا عين فرد منه مع شيء آخر الاحتمال
الاول على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد والثاني على تقدير
وجودها فيه وقس عليه الحال في قوله لا يكون عين اعدامه
ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر **قوله** فيبقى ان في سوق كلام الشيخ
ههنا تعرضا الى قوله وكذا بعض عباراته مشعر بحصر التقابل
في الاربعة الظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان التضاد الذي تحقيقي
غير داخل في القسم وهو التقابل بالذات ومع لا يبقى تشويش اصلا
بل يبقى تخصيص الدليل المرضي بالتضاد الحقيقي اذ كون الضد يبطل الضد
بالذات واولا غير مسلم في التضاد المشهوري فظهر انه لا بد من حمل
كلام الشيخ على ما ذكرنا من انه جعل التضاد المشهوري خارجا عن اقسام التقابل
بالذات فتأمل **قال** الشـ تخالف وحدة نسبة النفس الى البدن
هذا التقسيم غير منحصر في الوحدة بالمناسبة وهي ان يكون جهة الوحدة ٢ غير منحصرة

هي النسبة

هي النسبة بل الظاهر ان القطن والثلج يقال لهما واحد من حيث اشتراكهما
في مفهوم البياض فهما من حيث اشتراكهما في مفهوم الابيض واحد
بالعرض ومن حيث اشتراكهما في مفهوم البياض واحد عرضي واعلم
ان في صورة كون معروض الوحدة والكثرة واحدا يتحقق اقسام اخر
وذلك بان يكون جهة الوحدة محمولا بالطبع على واحد موضوعا
بالطبع للآخر كالمتعجب بالنسبة الى الانسان والضاحك
وذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر او جنسا لاحدهما فصلا للآخر او جنسا
لاحدهما نوعا للآخر او فصلا لاحدهما نوعا للآخر او جزءا غير محمول
عليهما كبيتين مشتركين في جدار واحد لكنهم لم يعتبروها ولا باس
بخروجها عن القسمة لان المقصود حصر جهات الوحدة المعتبرة
فتأمل **قوله** وكون اطلاق المدبر على النفس والملك
آه يعني لا يقال في الجواب كون جهة الوحدة هي المدبر لا التدبير
وهو لا يطلق بحسب العرف واللغة على النسبتين ويطلق على النفس
والملك وبهذا يحصل الغرض لانه مردود بان تحكيم العرف
في المباحث العقلية غير مستقيم بل يجب ههنا تحكيم العقل والرجوع اليه
فان كانت جهة الوحدة محمولة عليهما بحسب العقل فعدم الاطلاق
عند العرف واللغة لا يضر وان لم يكن محمولة عليهما عند العقل
في حسب نفس الامر فالجواب بهذا لا ذاك وهو الذي
ذكر بقوله لانا نقول وانت خبير بل بعد تصريح الشـ بان
جهة الوحدة هي المدبر على ما في اكثر النسخ لا وقع لهذا السؤال
حتى يحتاج الى الجواب **قوله** وذلك بان يكون احدهما
موضوعا والآخر محمولا عرضيا هذا القسم غير مذكور في الشرح
ويمكن ادخاله في الواحد بالمحمول الذي هو الوجود وافراد
هذا القسم من جملة الواحد بالمحمول بناء على ان الغرض العلمي

يتعلق بخصوص هذه الصورة التي يكون جهة الوحدة فيها هي وجوديه
وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله الهو هو وتقييد المحمول بان يكون عرضيا
على ما مر ان اتحاد ذاتيات الشئ معه اتحاد بالذات واتحاد العرضيات
معه اتحاد بالعرض وقد نقل رحمه هذا الكلام من الشيخ سابقا لاستفادة
كون حمل الذاتيات اتحاد بالذات وبالعرضيات بالعرض ثم الشيخ
لم يذكر هذا القسم في اخر الفصل حيث اعاد التقسيم المذكور
لانه جعل المقسم هناك الاشياء الكثيرة بالعدد والموضوع والمحمول
ليس بكثيرين بالعدد قوله ولا يخفى التخالف بين ذلك وكلام المص
فيه لان المعنى ان ههنا امرا يكون معروضا للوحدة لكون الوحدة خارجا
عن حقيقته متصفا ذلك الشئ بها بخلاف ما اذا قيل نقطة واحدة
او مفارق واحد لم يتوجه المناقشة عليه بهذا ولا يخفى ان الواحد الذي
لا ينقسم بوجه ما اخص من الواحد الشخصي ضرورة صدقه على كل واحد
من الاشخاص المركبة فقوله فهذا الوحد الشخصي اي طبيعته
محل نظر والقول بان المراد الواحد الذي لا يجب ان ينقسم
على ما سيئتيه وح يصدق هذا المفهوم على جميع ما يصدق عليه
الواحد الشخصي فعلى تقدير صحته غير مجد اذ غاية ما في ذلك على تقدير التسليم
المساواة بين المفهومين في الصدق لا الاتحاد في المفهوم وكلامه
صريح في الاتحاد حيث قال اي طبيعته اللهم الا ان يقال عبر عن مفهوم
الواحد الشخصي بقوله الواحد الذي لا ينقسم اي لا يجب ان ينقسم
ولاحظه بهذا العنوان والحكم بالاتحاد انما هو بين ما عبر به من الواحد
الذي لا ينقسم وبين مفهوم الواحد الشخصي وطبيعته واراد بالمعبر
من حيث هو هذا المفهوم فقط هذا المفهوم ماخوذا لا بشرط
شئ واشار بقوله وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم
الى دفع ما يتوهم ههنا من انه يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره

بان المقسم

بان المقسم ههنا بالحقيقة اعتبار مفهوم الواحد الشخصي بان اعتباره
اما الاطلاق او خلط ولا يخفى عليك انه ح لا يكون المقسم حاصرا
لخروج اعتبار التجريد عنه الا ان يقال المقصود ضبط اعتباراته التي
يتعلق بها الغرض العلمي ولا غرض يتعلق باعتبار ما مجردا فتامل ويمكن
دفع توهم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره بوجهين اخرين احدهما
ان المقسم ما صدق عليه مفهوم الواحد الشخصي اعم من ان يكون
صدقا ذاتيا او عرضيا اذ لا شك في صحة تقسيمه الى نفس هذا المفهوم
والى افراده وثانيهما ان المقسم ما يسمى بالواحد الشخصي سواء
كان نفس المفهوم او فرده ووجه تطبيق كلام المتن عليه ان المراد
بالموضوع مقابل المحمول اي ما يصدق عليه هذا المفهوم وان
اريد باضافته الى المجرد عدم الانقسام انه نفسه وعينه وبما قررنا
ظهر انه يمكن حمل كلام صاحب القيل على توجيه الاستاد بان
يحمل التغايرة المستفادة من قوله له مفهوم على المغايرة الاعتبارية
وح لا شك في صحة التفريع في كلامه ويندفع عنه ايراداته
ثم لما كان حمل الشئ على نفسه ضروريا فالواحد الذي لا ينقسم
بوجه ما اي هذا المفهوم يصدق على نفسه بمعنى انه عين نفسه
ولا ينافي ذلك ان يصدق عليه نقيضه بمعنى انه متصف به اذ
عند تغاير نحوي الحمل لا يتحقق المنافاة كما في مثال الجزئي
واللامفهوم واللاموجود اذ لا شك انها صادقة على انفسها
بمعنى انها عين انفسها ويصدق نقيضها عليها بمعنى انها متصفة
بها وعند ذلك ظهر انه لا يكفي في التناقض الوحدات الثمان
المشهورة بل لا بد فيه من وحدة الحمل ايضا والا لزم اجتماع النقيضين
في هذه الصور فتامل قوله فلا يتناول المفهوم الواحد
الشخصي اي لا الحمل عليه اصلا لا يحمل الشئ على نفسه ولا يحمل الشئ
على فرده اما الاول فلان معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة

له مه

الوحدة الذي

ليس مفهوم الواحد الشخصي ضرورة غاية الامر ان يساويه اذا فسر بموصوف لا يجب ان يكون معروض الكثرة وايضا قد مر منه رحمه ان الذات مطلقا خارجة عن مفهوم المشتقات واما الثاني فلان مفهوم الواحد الشخصي كثير من حيث الافراد فلا يصدق عليه انه معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة اصلا فان قيل يمكن التقسيم هكذا معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة اما هذا المفهوم او ما يصدق عليه المفهوم صدقا عرضيا فيكون المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما هو الظاهر فما وجه صرف الكلام عن الظاهر وجعل المقسم مفهوم الواحد الشخصي قلت وجهه انه لا يتعلق غرض علمي بالبحث عن معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما يتعلق بمفهوم الواحد الشخصي على ما بينه وايضا ان الكلام في الوحدة لا في معروض الوحدة فليتأمل **قوله** لا من اقتضاء الوحدة بخلاف الصورة الاولى اذ عروض الكثرة فيها ناش من خصوصية النوع المعتبرة ثمة فظهر الفرق بين الصورتين **قال الشارح** والصواب ان يقال والا لفظا اما اولا فلان كون مفهومه زائدا على مفهوم عدم الانقسام يفهم من قوله والا واما ثانيا فلان المفهوم غير ذي وضع ولا يخفى على المتأمل انه يمكن دفع الوجهين بالعناية **قوله** فينبغي ان يقال انما لم يقل فيجب ان يقال لانه قد يطلق الشدة والضعف في الكم كما نقل عن الشيخ في حاشية التشكيك وايضا قد يطلق الشدة والضعف في الوجود باعتبار الآثار **قال الشارح** اقول ان الهوهو فيه بحث لانه ان اريد ان كون بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض باعتبار الوحدة المعتبرة في مفهوم الحمل فيرد عليه ما اورده على توجيه القائل كما لا يخفى وان اريد الاولوية لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من العكس مثلا فيرد انه تكرار لما سبق ما اشار اليه

ولا يخفى

القائل

ولا يخفى على المنصف ان حمل كلام الماتن على ما يلزم مما سبقه كما فعله القائل اولى واحرى من حمله على ما ذكر سابقا بعينه كما حمله الشارح **قوله** والى عدم جريانه في الوحدة المحضة الاشعار به ليس بمجرد العبارة بل بملاحظة حال الواقع ايضا **قوله** على ما مر من الفوائد اشارة الى الفوائد المذكورة في بحث الحمل وهي التي تتعلق بها اغراض علمية يبحث عنها في العلم وجعله اشارة الى ما ذكره بقوله ومن جملة فوائده ان لا يتوهم آه تعسف **قوله** كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك هذا بناء على مذهبه في الحمل من انه لا بد فيه من المغايرة بين نفس المعلومين الذين هما طرفا الحكم ليتصور تحقق النسبة بينهما ولا يتوهم ان زيدا بانضمام الضاحك اليه وبانضمام الكاتب اليه يصير اشخاصا كثيرة اذ قد مر ان الكثرة الشخصية عبارة عن الانقسام الى الافراد والكلية انما يتحقق بان كان هناك افراد متعددة الذوات على ما صرح به الشيخ واللازم كون الجزئي كليا **قوله** لم يتوجه الدفع الذي نورده بل يتوجه عليه غايته ان في تقرير الشارح ما يشعر بالدفع المذكور وهو حديث كونهما موجودين بوجود واحد بخلاف هذا التقرير بيان توجيهه على هذا التقرير انه لا شك انهما قبل الاتحاد موجودان بوجودين وح يصير ان موجودين بوجود واحد فح نقول هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين آه واعلم ان بناء هذا الدليل على ان الوجود نفس التشخص او لازم له حتى يلزم من زواله زوال التشخص ولا يمكن اختيار كل من الشقين ومنع الملازمة كما لا يخفى على المتأمل والقول بانه يرد ههنا امر آخر وهو ان صيرورتهما امرا واحدا مع بقاء الهويتين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور في الشرح فيتوجه عليه

٢ حتى ما آه

ان هذا الكلام يترجح بهذا الوجه الى الوجه الثاني للاستدلال المذكور
في الشرح والكلام في الوجه الاول قال الشارح انهما قبل الاتحاد
كان فيه تامل لان المصنف لم يذكر ان الواحد بالذات ماذا فيحتمل
ان يكون الواحد بالذات عنده بمعنى شاملا للمعنى الذي سماه واحدا
عرضيا وجعل الواحد بالذات مقابلا للواحد بالعرض لا العرضي فتامل
قوله فيدخل في الواحد بالعرض فان قلت لعل قول الشيخ بان يكون
احدهما موضوعا والاخر محمولا عرضيا اه تتمة للتعريف وبيان له
فاذا كان الخارج غير محمول لا يدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه
والوحدة بالمناسبة من هذا القبيل على ما فهم من الشرح فيخرج
من التعريف اما اخراجه بقوله انه هو الاخر معه فغير مستقيم
لان هذا القول محمول على مطلق الحمل الشامل لحمل الغط على الثلج
قلت هذا مبني على تصريح الشيخ بان جهة الوحدة في الواحد
بالمناسبة محمولة حيث قال بان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول
غير النسبة قوله لانا نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي
يمكن ان يقال لعل الشيخ جعل النسبة ذاتية للنسبتين كما هو الظاهر
وح لا يتوجه سوى ان اخراجه من الواحد بالنوع وبالجنس وبالفصل
تحكم ولا يتوجه ان ادراجه في الواحد بالذات تحكم قوله
يعني ان في صورة العروض جهة الوحدة لجهة الكثرة لا يقال
في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة كما يتحقق جميع تلك الامثلة
يتحقق جميع تلك الانواع فلا وجه للفظ او العنادية على توجيه الشارح
لانا نقول الشارح لما جعل اسم كانت عبارة عن جهة الكثرة
وخبرها موضوعات ومحمولات صار حاصل الكلام تقسيم
جهة الكثرة الى اقسامها ولا يخفى حسن استعمال حرف العناد فيه
كما في سائر التقسيمات واما القائل فلما جعل اسم كانت
قول المصنف موضوعات او محمولات فصار حاصل الكلام

ان في صورة

ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق اما الموضوعات
او المحمولات يتوجه ان في هذه الصورة يتحقق جميع تلك الامثلة
فلا وجه لكلمة العناد ويمكن توجيه كلام الشارح بانه اذا قيل عند
تحقق الحيوان يتحقق اما الانسان او الفرس لم يحسن كلمة العناد فيه
وذلك لان المتبادر من هذه العبارة تحقق بينهما في المحل
الجنسي ولا عناد بينهما فيه انما العناد بينهما بحسب المحل
النوعي او الشخصي وايراد كلمة العناد في المثال الذي نقله
انما يحسن اذا كان المراد بالصلوة كل صلوة واما اذا اريد بها
ماهية الصلوة فلا يحسن وذلك لان الوضوء والتيمم يجتمعان
فيها ولا عناد بينهما فيها وبما قررنا ظهر ان نسبة الوهن الى ما ذكره الشارح
لا يخلو عن وهن قال الشارح اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
لا يذهب عليك ان معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
لماهيته وحقيقته الا انه لا يصدق عليه مفهوم سوى عدم الانقسام
ضرورة صدق المفهومات الكثيرة عليها وح يرد عليه انه كيف يصح
ادراجه في القسم الذي هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة
ضرورة ان حقيقة الشيء لا يكون عارضة له والجواب ان بعض المفهومات
قد يصدق على افرادها بالحمل الذاتي والعرضي معا كالوجود
بالنسبة الى حصصه الموجودة فالوحدة الجزئية كما يصدق عليها
الوحدة على انها حقيقتها وماهيتها كذلك يصدق عليها
الواحد وذلك يقتضي ان تعرض الطبيعة في ضمن حصة منها لها
ولا يمكن ان يكون الوحدة القائمة بالغير واحدا بذاتها
على ما مر غير مرة فتامل قال الشارح اي وحدة هي تشخص من تشخص الوحدة
الظاهر انه وقعت والنسخة التي وصلت الى الشارح
لفظة شخصية كما في النسخ ولا يخفى انه ح لا يصح ان يقال الذات
الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام اعم من الوحدة الشخصية

اوجميع انحاء الوحدة كذلك سواء كانت شخصية ام لا فلهذا
ارتكب ما ارتكب من التكلف ولا يذهب عليك ان كلام القائل
وكلام الاستاد في هذا المواضع يبتني عليها ايضا **قوله** فلا يكون
بعينه الوحدة الشخصية الاظهر ان يقال مراد الشارح انه اذا حمل
موضوع مجرد عدم الانقسام على مفهوم عدم الانقسام كما هو مقتضى
توجيه القائل فلا يصح حمل الوحدة الشخصية عليه لا بان يقال
هذا المفهوم هو مفهوم الوحدة الشخصية وهو ظ ولا بان يقال
هما مما يصدق عليه مفهوم الوحدة الشخصية وذلك لان مفهوم
عدم الانقسام واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد
فهو غير داخل في المقسم وايضا هو اعم من مفهوم الوحدة الشخصية
والقول بانه من قبيل ان يقال مفهوم الحيوان مما يصدق عليه الانسان
ولا شك في صحته لاتحادهما وجودا تعسف وقول الشارح حال
اشارة الى انه بعد حمل الموضوع على مفهوم عدم الانقسام لا يصح
حمل الوحدة الشخصية عليه اصلا بخلاف ما اذا جعل عبارة عن ذات
عدم الانقسام وفرده كما جعلناه اذ ح وان لم يصح حمل الوحدة الشخصية
عليه بان يقال هو مفهوم الوحدة الشخصية على ما اشرنا اليه لكن
يصح الحمل بان يقال هو مما يصدق عليه الوحدة الشخصية ثم الظاهر
ان الشارح فهم كون مفهوم عدم الانقسام هو مفهوم الوحدة الشخصية
من قول القائل اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام حيث
لم يقل موضوع حقيقته مجرد مفهوم عدم الانقسام لانه كون الاضافة
بيانية ولا من قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام لانه فسره بقوله
معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقوله
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام ليس معناه
ان كون الاضافة بيانية يقتضي ذلك في الواقع حتى يرد عليه
انه خلاف الواقع اذ لا خلاف في كون اضافة الخاتم الى الفضة

بيانية

بيانية مع تغايرهما مفهوما بل استفاد هذا الاقتضاء من تفسير قول القائل
للاضافة البيانية ومدار الايرادين للشارح على انه فهم من قول القائل
موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام انه متحد معه في المفهوم على ما هو المتبادر منه
وبما قررنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورده رحمه الله عليه نعم بما ذكره رحمه
في جواب لا يقال يعلم توجيه كلام القائل ويندفع عنه نظر الشارح
بقي ههنا شيء وهو ان اضافة الفرد والذات الى الكلي ليس بيانية
بل لامية كما اذا قيل فرد الانسان او ذاته فتقديره فرد له وذات له
فتامل **قوله** الظاهر ان مراد المصنف مطلقا الوحدة الشخصية
يعترض للشارح بانه يتوجه على توجيهه مناقشة ظاهرة وهي ان ذات ‏— تعريض نسخه
عدم الانقسام وفرده كما كانت وحدة قائمة بشيء خاص يجوز اضافته
الى ذلك الشيء فيقال وحدة النقطة مثلا ولو قال الشارح اي لا يقال
ههنا شيء واحد بمعنى ان ههنا امرا كان كل منهما متشخصا بتشخص واحد
هذا التقرير خصوصا اذا كان الكلام في الاتحاد بين الاشخاص ولو اجري
في نفي مطلق الاتحاد فقيل انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر
فان صح تلك الذات بعد الاتحاد كان اثنين الى آخر الدليل
فلا يرد ان هذا الدليل لا يجري في الاتحاد بين الكليات نعم يرد على هذا الدليل
على الاول ايضا انه على تقدير تمامه يبطل الاتحاد الذي بين الماءين
الذين كانا منفصلين ثم صارا متصلا على طريق الاشراقيين ‏— متصلين نسخه
القائلين بانهما بعد الاتصال بعينه يبقى بصفة الاتصال بعد ما كانا
موجودين بصفة الانفصال على ما نقله رحمه الله عنهم والجواب
بان هذا الدليل للمشائين فلا نقض على دليلهم بجريانه في نفي
مذهب الاشراقيين لا يدفع الايراد عن المصنف لانه تابع
للاشراقيين فلينا تامل جدا **قوله** او بارتفاع وصف الاثنينية
وطريان الوحدة لا يخفى ان ارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة
على ما كان قابلا ومعروضا للاثنينية متصور على وجهين احدهما ان يصير الماءان

المقابلين

بالاتصال ما واحداً مثلا وذلك هو الذى لم ينكره المحققون لكن بعض
كالصورة الجسمية وثانيهما ان يصير هذا الواحد ذلك الواحد بعينه
وهذا هو المتنازع فيه وينكره الجميع وهل الكلام الآتي نفيه
لا في نفي الاحتمالات التي ذكرها فالتعرض لها وترك التعرض لم
ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يقال مقصوده ان الاتحاد بين الاثنين
على ان بعض الحقائق التي يحتمل ذلك اعني الهيولى لم يكن متصفا
بالاثنينية حقيقة وبالذات زالت عنه واتصفت بالوحدة
اذ قد عرفت ان الوحدة الشخصية للهيولى لم تزل بالانفصال
بل هيولى جميع العناصر شخص واحد والوحدة الاتصالية اتصاف الهيولى
بها وما يستتبعها من الوحدة الشخصية للصورة انما هو بالعرض
الا ان يقال بناء كلامه على مذهب الاشراقيين والحقائق المحتملة
هي العنصريات والتي لا يحتمل هي الفلكيات مثلا والاجسام
والجواهر المجردة الى غير ذلك اللهم الا ان يقال مقصوده
ان الاتحاد بين الاثنين بان يصير شئ شيئا بديهي البطلان
وعدم تلقي بعض الاذهان بالقبول مبني على ان للاتحاد صوراً اخرى
لا يمتنع بل قد يقع فهؤلاء خلطوا بينهما ولم يجزموا بامتناع ما كان الكلام
فيها فالاستناد يميز الصور المحتملة عن الصور التي كان الكلام
في نفيها وحكم بجواز الاولى وان ما يحكم العقل بامتناعه انما هو
الثالثة حتى ينكشف ولا يلتبس بغيره هذا غاية توجيه كلامه
لكن لا يلائمه عباراته ومنها الاضطراب الذي ذكره آخر العقولية
بل هذه الدعوى بديهة قوله لانه ان لم يرتفع الاثنينية
فلا وحدة فيه بحث لانه اذا كان على تقدير عدم ارتفاع الاثنينية
لا وحدة كما ذكره وعلى تقدير ارتفاعها لا اثنينية فاين اجتماع الوحدة
والكثرة فلا يتم التقريب فالاصوب ان يقال لانه ان لم
يرتفع الاثنينية وقد فرضنا الوحدة فاجتمعتا والقول بان قوله

لانه دليل

والذي نحن بصدده قوله فزوالها بزوال الاثنينية او تمايز او كليهما او بعض من تلك الصور صح

لانه دليل على قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي نحن فيه وكان قوله
يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة مهملا غير مدلول عليه بدليل الظهور
تعسف ظاهر لكن لا يلائمه قوله وليس في شئ من تلك الصور
لا يذهب عليك ان الوحدة التي تتوقف الاثنينية بها
اذا زالت لا يلزم زوال الشخص الواحد حتى لا يكون من الاتحاد الذى
نحن بصدد ابطاله الا ان المراد الوحدة الشخصية وزوالها
بزوال الشخص ونحن نقول لم لا يجوز ان يصير تلك الوحدة عين
هذه الوحدة فان تمسك في دفعه بمثل ما ذكره الشارح رحمه الله
من ان الامتياز عن الآخر لازم للوحدة التي كانت لاحدهما
توجه عليه ما اورده آنفا من ان هذا لازم لها على تقدير عدم الاتحاد
لا مطلقا **قوله** رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي
صدقه على غيره لا يذهب عليك ان هذا النفي قد حصل بلزوم الترجح
بلا مرجح انما المقصود ههنا جانب الاثبات مع ان الشارح
ههنا مانع وليس غرضه الا ان الدليل المذكور على نفي كون كل واحد واحد
جزءا لا يتجزى في الآحاد لمنع لزوم الترجح بلا مرجح والاستناد
بان التقوم بالوحدات لما كان لازما على كل حال فيصلح سببا
لترجح التقوم بالوحدات على التقوم بالاعداد فلا يلزم الترجح
بلا مرجح فكون الترجح المذكور لا يدل على النفي المذكور لو سلم
ان النفي مقصود لا يلائم الآداب نعم يمكن ان يقال هذا السند
لا يصلح للسندية لانه اخص من المنع وذلك لانا اذا فرضنا
مركبا تركب من مركبين تركب كل منهما من العناصر الاربعة
فالاجزاء التحليلية للمركب المفروض هذان المركبان
لا العناصر مع ان السند المذكور جار فيه ولا يذهب
عليك ان النزاع في تقويم الاعداد بالوحدات او بما دونها
من الاعداد انما هو في التقوم الاول والا فلا يتصور النزاع

في ان التقوم بالوحدات اخرا فتأمل **قوله** واعلم ان هذا الحكم
مع القول باشتمال العدد الحاصل ان هذا الكلام منهم امبني على اعتبارهم
الجزء الصوري في العدد وبهذا يندفع امران عن الدليل المذكور
احدهما ان استحالة تقوم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها
مع لاشتمال بعض هذه الامور على البعض الآخر كتقوم المركبات
من مجموع النار والهواء ومجموع الماء والارض تارة وتقومها
تارة اخرى بمجموع النار والهواء والماء وبالارض اذ ذلك
على تقدير تحقق الجزء الصوري للمجموعات لا يتصور وثانيهما
النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض او مجموع الهواء
والماء والارض جزء للمركبات وذلك ظ فان قيل على تقدير
نفي الجزء الصوري عن العدد ينتفي النزاع المذكور ايضا
وذلك لانه لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزء لثالث
ان يكونا معا جزء له الا يرى ان كل واحد من المادة والصورة
جزء لمجموعهما وهما معا ليسا جزؤه فاذن لا يلزم من كون كل واحد
من الوحدتين جزء الثلثة ان يكونا معا جزء لها حتى يلزم ان يكون
الاثنان جزء لها فلا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
قلت اذا كان كل واحد من اجزاء شيء جزء الامر فذلك الشيء
لابد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرها
المعترض او جزؤه كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف تتصور
ان يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر ويكون ذلك الشيء
خارجا عنه فتأمل واعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري
في العدد يكون الاثار المخصوصة مرتبة على خصوص العدة المعينة
كما ان في بسائط يترتب على نفس الذوات المخصوصة **قال الشارح**
لاختلافها با[illegible] للوازم اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف
الملزومات بالماهية لو علم انها ناشئة من نفس الذات

دون الامر

دون الامر الخارج وتحقق بهذا العلم فيما نحن فيه ثم نوع يعلم انها
ليست مستندة الى الشخص لعمومها وشمولها لغير هذا الشخص مثلا
لكن يبقى الكلام في استنادها الى العوارض الكلية للنوع فتأمل
واعلم ان الاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد
كالثلثة والخمسة والتركيب هو كونه بحيث يعده غير الواحد
ايضا كالاربعة والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلا
من ضرب عدد في نفسه كالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها
ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه
كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر من الكسور التسعة
وبالاصم الذي يقابله وما لا يكون كذلك وبما قررنا من معنى اللوازم
المذكورة ظهر ان الاختلاف مثلا لا يدل على ان كل مرتبة نوع يخالف
لسائر المراتب لاشتراك المراتب الكثيرة في كل واحد منها
فالاولى التمسك بلوازم تختص بكل نوع نوع **قوله** لا في العبارة
فقط كما زعمه الشارح ولا ينافي ذلك كون ما صدق عليه الاضافيان
امرا واحدا مع امكان ايراد المنع عليه **قال الشارح** والمتقابلان
هما المتخالفان آه اعلم انه لابد ههنا من التزام احد الامرين اما القول
بان المتضائفين قد لا يكونان متقابلين بان يكون المضايف
قيد القسم في تقسيم المتقابلين لا قسما حقيقيا والقسم الحقيقي
هو المتقابل المضايف وما وقع في بعض العبارات من تعريف
المتقابلين بان احدهما اثنان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة
معناه متخالفان حكمه كذا وكذا او القول بان ههنا اصطلاحين
يعتبر في احدهما التخالف دون الاخر والا اشكل الامر
في مثل اخوة المتكررة من الجانبين اذ هما متماثلان على ما صرح به
واراد بالابوة والبنوة مطلقيهما اذ لا اجتماع بين خصوصيهما

بحث التقابل

المتقابلين المتغيمين كل منهما الى الآخر واراد بقوله وان اعتبر قبوله
اعم من ذلك اعتبار قبوله في الجملة سواء كان على وجه العموم او على
وجه الخصوص ليصح جعله اعم من المشهور تكاصادقا عليه **قال** الش
اما او لا فلانه يجوز ان يكون احدا آه يعني ح لا يتصور الواسطة
بين ملكيتهما لامتناع تحقق الواسطة بين النقيضين وفيه بحث
لان هذه الصورة قد اندفعت بما ذكره المجيب بقوله واما العمى آه
سواء كان من قبيل العمى واللاعمى او من قبيل عدم البصر وعدم عدم البصر
ولو اورد على ما ذكره كان راجعا الى الايرادات التي سيورد عليه
وليس ههنا ايراد اخر بل الاظهر ان يجعل هذا مثالا آخر لمنع لجواز
اجتماع العدميين المضافين فيما يغاير ملكيتهما مستندا بانه يجوز
ان لا يكون بين ملكتيهما واسطة وذلك قد يكون بان يكون
احد العدميين مضافا الى الآخر اذ لا شك انه لا يتصور ح جواز
اجتماع العدميين في الواسطة اذ لا واسطة بين النقيضين
وقد يكون في غيره كالمثال المذكور ثم لو بني الكلام على ان السلب
لا يتصور وروده على السلب حتى لا يلزم ان يكون الشيء واحد
كالعدم نقيضان على ما مر في كلامه رحمه اندفع ذلك ايضا
قوله لو ارادوا ان يكون احدهما وجوديا لو اراد توجيه التقسيم المشهور
ليندفع عنه اصل الاعتراض ولا يحتاج الى الجواب الذي يورد الش
النظر فيه وحاصله انه اذا اريد بالوجودي والعدمي ما يكون
احدهما سلبا للآخر وح يدخل ما اذا كان احدهما وجوديا والآخر عدميا
في صورة كونهما وجوديين بان يراد بالوجوديين ما لم يكن احدهما
عدما للآخر اندفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر
اذ هذه الصورة ح يكون داخلة فيه ويكون من قبيل المتضادين وكذا
يدخل فيه ما اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كعدم اللازم عن المحل

بعد العدميين مضافا الى الآخر فيه كالعمى
واللاعمى ولو اجرى هذه العناية
الجارية في صورة كون احدهما
مع

ووجود

ووجود الملزوم فيه والحاصل انه يرجع بهذا التوجيه المقسم المشهور
الى ما ذكره الش من التقسيم واستحسنه فلا يرد عليه ما لم يرد عليه
وعدم ملايمة العناية في تفسير الوجودي والعدمي لعبارة الش
وان كان ملايما لاصل التقسيم ومآله ومعناه بناء على ان فسر الوجودي
بان يكون عدم امر ما فحمله على عدم الامر المخصوص الذي اعتبره ملكة
غير ملايم ثم انه لما لم يمكن دفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين
مضافا الى الآخر بادخالهما في المتضادين مطابقا للواقع لانه غير داخل
في المتقابلين بالذات الذي جعل مقسما اخذ ان امتنع اجتماعهما
في محل واحد لان اجتماعهما ملزوم لاجتماع المتقابلين بالذات قال
ثانيا ويمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات
تحقيقا للمقام وتخطية للش في جعل هذه الصورة داخلة
في التقسيم ولا يذهب عليك ان الوجودي والعدمي اذا
لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم من هذا القبيل
ايضا لان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم
او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم ثم لما حقق المقام ودفع
النقض بالتمام لم يبال بالمناقشة في المثال الذي ذكره الش
وهو عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فلا يرد عليه انه مناقشة
في المثال لانه بعد الفراغ عن دفع النقض بهذه الصورة مطلقا
تصدى للمناقشة في خصوص المثال على سبيل التنزل والاظهار
وبنى المناقشة على ما فسروا في المشهور القيام بالنفس سلب القيام
بالغير اي عن الموجود في الجملة لئلا يرد النقض بالمعدومات
الصرفة بهذا ثم لو فسر الوجود بان في كلام المصنف بما ذكر
اندفع قول الش وعلى هذا لا يصح قول المصنف رحمه الله
وهما يعني المتضادين وجوديان **قوله** لان الواحد لازم له
اي يمتنع انفكاكه عن الموضوع مطلقا لا بعد طريانه فقط بخلاف العدم

الاصفهاني

النقض بعض
ح

والملكة اذا امتنع انتقال الموضوع من العدم الى الملكة ههنا بناء على انه
يمتنع انفكاكه عنه بعد طريانه عليه لا مطلقا وانت خبير بانه يجوز
ان يكون هناك موضوعان يمتنع انتقال الموضوع من كل منهما الى الآخر
ولا يكون شيء منهما لازما له مطلقا بل يمتنع انفكاكه عن الموضوع
بعد طريانه فقوله لان الواحد لازم له محمول على انه للتمثيل ثم لا يخفى
ان القسم الاول وهو ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من
من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس اعم مما سماه العدم والملكة
وبينه بقوله فالعدم الذي ههنا الى آخر ما ذكره في بيانه لان هذا القسم
بمقتضى تفسيره يتناول الوجوديين اذا كانا بهذه المثابة
كالصفات اللازمة للموضوعات بالنسبة الى اضدادها
الوجودية كالامزجة اللازمة للانواع بالنسبة الى اضدادها اللازمة
لانواع اخر وكالاعراض العارضة للافلاك بالنسبة الى اضدادها
الى غير ذلك من الامثلة فتأمل ولو كان المراد بالبصر الابصار
بالفعل لكان التقابل بين العمى والبصر داخلا في القسم الاول
من القسمين الذين ذكرهما للتضاد وهو ما يكون صالحا للانتقال
من كل منهما الى الآخر ولو كان المراد منه امكان الابصار امكانا
ذاتيا لكانا داخلين في القسم الثاني واياهما اراد بقوله وما دخل فيه
اي في القسم الثاني من القسمين الذين ذكرهما المدلول عليه بقوله
واما ان لا يكون كذلك **قوله** ومنه يعلم اي يعلم مما نقل من ملخص
كلام الشيخ ان المصنف ليس في صدد بيان اصطلاح قاطيغورياس
حتى لا يصح قوله وهما وجوديان بل هو في صدد بيان الاصطلاح المشهور
المعتبر فيه ان يكون الضدان وجوديين على ما يشعر به قول الشيخ
فلا يجب ان ينتقل الى آخر ما نقل فلا بد للمصنف من القول
بكونهما وجوديين ولا يخفى عليك ان المتضايفين ايضا
لا بد ان يكونا وجوديين وتعرض المصنف له بناء على انه لم يوجد

فيما بين

فيما بين غير الوجوديين هذا التقابل كيف وهما المتقابلان
هذا التقابل يندرجان تحت قوله المضاف والاعدام
لا تدخل تحت مقولة ثم اشار الى ان الايرادات التي
كانت باعثة للشارح على توجيه كلام المصنف بما ذكره ثم الايراد
عليه بانه لا يصح قوله وجوديان مندفعة فذكر ما يصلح وجها
لدفعها وتفصيله ان الصورة الاولى من الصور الثلث المذكورة
في مقام السند فمندرجها في الوجودي والعدمي المراد ههنا
المشار اليه بقوله ههنا والآن فان كان احدهما سلبا للآخر
واخرج الصورة الثانية عن المقسم بما ذكره من ان المقسم هو التقابل
بالذات لان المراد من امتناع الاجتماع امتناع الاجتماع بالذات
وههنا ليس كذلك ولا يخفى جريانه في الصورة الثالثة بان تقابل
مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر
انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر وكذا
في دفع الاعتراض الثاني بان تقابل بين وجود الملزوم وعدم اللازم
انما هو باعتبار ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم او ان
عدم اللازم في قوة عدم الملزوم على ما هو المشهور وفي هذا الكلام
تخطئة للشارح من وجهين احدهما انه جعل المتقابلين بالعرض داخلا
في التقسيم ولم يتنبه ان المقسم هو المتقابلان بالذات على ما اشرنا اليه
آنفا وثانيهما انه زعم ان المتضادين في الاصطلاح المشهور
يجوز ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بل يجوز ان يكون كلاهما
عدميين على ما ذكره مع ان قول الشيخ سواء كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا او كلاهما وجوديا حيث لم يقل او كان كلاهما عدميا
لا يلائم تحقق القسم الاخير بقي ههنا شيء وهو ان الوجه بان مقابلة
السواد للبياض ومقابلة اللازم لوجود الملزوم حيث
كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما

يستلزم عدم الآخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم
ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لايخ عن اشكال
ولعله لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب
والايجاب فليتأمل **قوله** فالتقابل بين الاوساط انما هو
من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر يعني ان التقابل
بين الالوان المتوسطة انما هو باعتبار دخولهما تحت جنسهما وكذا
بين الطرف والوسط فالمتقابلان بالذات هما جنس السواد
وجنس البياض وبينهما غاية الخلاف اذ لا يتصور الاختلاف
بين جنسين اشد من هذا الاختلاف هذا التوجيه كما ترى ويرد عليه
ما قيل ان كلا من السواد والبياض له معنى بديهي لا يصدق على الحمرة
والصفرة نعم يصدق كل منهما على مراتبهما المتفاوتة بالشدة والضعف
وليس الكلام فيه هذا ويرد عليه ايضاً ان الحمرة والصفرة وان دخلا
في المتضادين الحقيقيين بالاعتبار الذي ذكره بينهما لكن التقابل الذي
بينهما باعتبار خصوصية كون احدهما حمرة والآخر صفرة اي التقابل
بينهما الناشي من فصولهما المنوعة لا يدخل تحت التضاد الحقيقي والحاصل
انا نجد بين الحمرة والصفرة مثلا تخالفا اضعف من التخالف الذي
بين السواد الصرف والبياض الصرف وانقص منه وكما ان الثاني
الشديد مقتضى ذات المتضادين فكذا الاول الضعيف وهذا
تقابل بالذات ليس بالعرض ولا يمكن دخوله الا في التضاد
فلا بد من التعميم فيه وايضاً قد يتحقق هناك الوان متوسطة
لم نجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى السواد والآخر
الى البياض وحكم بينهما بالتقابل والاختلاف فعلم ان التقابل
بينهما لا يرجع الى التضاد الذي بين السواد والبياض فليتأمل **قوله**
بل الذي هو سواد عند شيء يزيد ان حقيقة السواد اي السواد الحقيقي
لا يقبل الشدة والضعف وانما التقابل لها السواد الاضافي اي

ماهو سواد

لا يتصور

ماهو سواد عند آخر كما ان الكثرة الحقيقية التي هي حقيقة العدد
فيها التفاوت بالزيادة والنقصان بل الاختلاف انما هو
في الكثرة الاضافية اي الكثرة عند الآخر وقدمنا اليه الاشارة
في حاشية التشكيك فتأمل **قال الشارح** لان حاصل هذا الكلام
ان السلب والايجاب آه ان جعل المتقابلان بالسلب
والايجاب الاعتقاديين اي ادراك وقوع النسبة وادراك
لا وقوعها كما يشعر به هذا المقام ويصرح به في بعض كتب الاصول
كان المتقابلان بالسلب والايجاب امرين وجوديين وقدم
ان المتقابلان بالسلب والايجاب لا بد ان يكون عدما
للآخر والحق ان التقابل بين الاعتقادين هو التضاد باعتبار الورود
على ذهن واحد والقيام به لا باعتبار الورود على النسبة
كما يفهم من كلام الشارح اذ على تقدير ان يراد بهما الاعتقاد ان
كان موضوعهما الذهن لا النسبة بل النسبة متعلق لهما ومعلوم بهما
والمتقابلان بالسلب والايجاب في القضايا هو الوقوع
واللاوقوع باعتبار امتناع اجتماعهما في النسبة التي بين بين
على رأي المتأخرين او النسبة التامة الجزئية الايجابية والسلبية
باعتبار الورود على مجموع الطرفين اذا لم يوجد على وجه يختص باحدهما
بل يوجد على انها جزء القضية واذا اخذ على وجه يختص باحدهما
فامتناع الاجتماع انما هو بالقياس الى ذلك الطرف لكن لما كان
النسبة لها زيادة اختصاص بالمحمول بناء على انها عبارة عن نعت المحمول
للموضوع على ما قالوا كان اعتبار المحمول محلا لورود النسبتين عليه
اولى وتسمية هذا النوع من التقابل بالسلب والايجاب
او المراد بالسلب والايجاب المسلوب والموجب
او مطلق العدم والوجود هذا ومراد المصنف بالعقد المعتقد
كما ان المراد من القول المقول ومن قال انهما امران عقليان

باعتبار انه يتحقق هناك ايجاب او سلب لا باعتبار ان المتقابلين هما السلب والايجاب ١٢

واردان على النسبة التي هي عقلية اراد بهما الموجب والمسلوب اي الوقوع
واللاوقوع الواردين على النسبة الايجابية التي بين بين قال الشارح
وبما نقلناه عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل
ذلك الاشكال بالكلية لا يخفى عليك ان اضمحلال الاشكال
بنا على ان النقل الاول ظ لانه صريح في ان التقابل بالايجاب والسلب
يتحقق في القضايا وفي المفردين ايضا واما على النقل الثاني فوجهه
ان الشارح حمل الوجود في نفسه والعدم في نفسه على الشيء باعتباره
في نفسه وباعتبار سلبه في نفسه وحمل الوجود لغيره والعدم
على الوجود والعدم الذي كان رابطة في القضايا والحاصل انه حمل الاول
على المتقابلين بالايجاب والسلب اذا كانا مفردين والثاني عليهما
اذا كانا قضيتين والظاهر من كلام الشيخ انه جعل الاول اشارة
الى مطلب هل البسيطة والثاني الى مطلب هل المركبة فيكون مخصا
بالقضايا على اي حال وح يتوجه لزوم التدافع بين كلامي الشيخ ولعل الشارح
لاجل هذا حمل الكلام المنقول تاويلا على ما حمله ليوافق الاول وقد
يدفع التدافع بان كلا منهما ناظر الى اصطلاح وبان كلامه في بيان
خصوص السلب والايجاب الذين بين القضايا وما في حكمها
وح يتوجه على الشارح ان نقله في بيان الاضمحلال لا ينبغي اذ لا يصير سندا له
لانه ظ فيما ذهب اليه القائل ولا يحتاج في دفع التدافع الى التاويل
الذي مر بل يمكن بالوجهين الاخيرين فليتامل قال الشارح فاذا
رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا كلام الشارح ليس محررا والتحقيق
ان السلب الجزئي من حيث انه سلب جزئي ليس عين مفهوم رفع الايجاب
الكلي من حيث انه رفع الايجاب واذا قطع النظر عن الكلية
والجزئية وجرد النظر الى مجرد النسبتين كان احدهما سلبا للآخر
وبهذا الاعتبار يكون السلب الكلي ايضا سلبا للايجاب الكلي
فالكليتان والكلية والجزئية متساويان في ان السلب في كل
منهما

منهما ليس سلبا للايجاب ولا عدما له بالاعتبار الاول
وبالاعتبار الثاني يكون السلب في كل منهما عدما للآخر الا ان القوم
نظروا الى الاعتبار الاول وجعلوا السلب الجزئي رفعا للايجاب الكلي
مسامحة بنا على انه لازم مساو لرفعه وهذا بخلاف السلب الكلي
بالنسبة الى الايجاب الكلي ومن قال ان التقابل بين الكليتين
تقابل السلب والايجاب لا يبعد ان يكون نظره الى الاعتبار الثاني
ولعل الباعث له على ذلك الاعتبار ان الكليتين داخلة
في المقسم في التقسيم المشهور مع انه لا يمكن ادخالها في غير السلب
والايجاب واذا اعتبرنا من حيث انهما كليتان فنقول
تقابل السلب الكلي مع الايجاب الكلي انما هو من حيث
ان النسبة في احدهما رفع النسبة في الاخرى واما خصوصية
الكلية فلا مدخل له في التقابل والتنافي حتى لو غيرت الكلية
الى الجزئية بقيت المنافاة والمقابلة بحالها واما كلام الشيخ
حيث ادخلهما في التضاد فلعله مبني على اصطلاح اخر قال الشارح
التضايف جنس للتقابل بخلاف العكس لان التضايف صادقا عليه وفيه فانه
يصدق عليه وعلى غيره اي صدقا ذاتيا بناء على كونه جنسا عاليا
لما صدق عليه اعلم انه ان اريد بالتقابل والتضايف معناهما
المصدريان فيرد عليه ان التضايف ليس جنسا للتقابل
ولا يكون صادقا عليه وعلى غيره وانما الجنس الصادق عليه
وعلى غيره مفهوم المضاف الذي هو من الاجناس العالية
وان اريد بهما المتقابل والمضاف فيرد عليه ان المضاف
ليس اعم من المتقابل ولا صادقا على مفهوم التجاور والتماس
بدون المتقابل بل حيث صدق المضاف صدق المتقابل
بدون العكس الكلي كالسواد والبياض والفرسية
واللافرسية والعمى والبصر وان اريد بالتقابل معناه

وبالتضايف المضاف صدق ان المضاف جنس للتقابل
صادق عليه وعلى مغايره لكن يرد انه لم يجعل قسما منه مندرجا
تحته انما القسم منه المندرج تحته مفهوم التضايف وايضا عكس
هنا بان يراد بالتقابل المقابل والتضايف معناه ففي غاية السقوط
اذ التضايف ليس اعم من المقابل ولا يجعل قسما من المقابل
بل انما جعل قسما من التقابل وان اريد بالتضايف المضايف
فيكون من خواص المضاف الذي هو من الاجناس العالية
وحكمه حكمه في العموم والخصوص دون الجنسية فيتوقف حاله بالقياس
الى التقابل كما عرفت وعلى جميع التقادير لا يتحقق ههنا شيء
هو اعم من الآخر اذا اعتبر من حيث هو واخص باعتبار العارض
كمفهوم الكلي ومفهوم الجنس فكيف يصح قول المصنف ويندرج
تحته الجنس باعتبار عارض سواء اريد بالجعل التقابل او التضايف
اللهم الا ان يراد بالعارض المعنى القائم لا الخارج المحمول كما هو النظر
الذي نقله الشارح ويكون المعنى ان التقابل اعم من حيث هو من مفهوم
التضايف واخص باعتبار قيام حصة من التضايف به وبالحقيقة
يكون تلك الحصة القائمة هذا وما ذكره الشارح في الحاشية
على الجواب الاول مندفع بان التضايف ليس قسما حقيقيا
للتقابل حتى يكون من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص
منه وكيف لا والشارح سيصرح بان تعقل التضايف بالكنه
لا يتوقف على تعقل التقابل وما ذكره على الجواب الثالث
مندفع ايضا بان مفهوم التقابل من حيث هو ليس اخص
مطلقا من مفهوم التضايف انما يكون اخص من حيث هو من
مفهوم المضاف لكن لم يكن التقابل مقسما لمفهوم المضاف
بل للتضايف ويرد على ما ذكره من الجواب الرابع انه انما
يصح كون التضايف والمقابل صادقا على التجاور

والتماس

والتماس اذا اريد بهما المقابل والمضاف ضرورة ان التجاور لا يكون
تضايفا ولا تقابلا بل يعرض له التضايف والتقابل بالنسبة
الى تجاور آخر كالاخوة لكن رح لا يصح ان مفهوم المقابل يندرج
تحت مفهوم المضاف بل المندرج تحت مفهوم المضاف
انما هو المقابل ولعل الشارح للاشارة الى هذا قال غاية الامر
ان يلزم منه اندراج مفهوم التضايف ويمكن ان يكون المراد
من التضايف المضايف التقابل بحسب مفهوم
لا المضاف واريد به المضايف المشهوري فيصدق على المقابل
ولكن قد علمت في الشرح ما يدل على ان المتقابلين حقيقة بحسب الاصطلاح
هما شيئان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالابوة
والبنوة لا ما يحملان على شيء واحد فانهما مسميان بالمتباينين
ولا يخفى ان المتضايفين المشهورين من هذا القبيل
ثم لا يخفى عليك ان تقرير السؤال على الوجه الذي ينطبق
عليه الجواب الثالث ليس ما قرره الشارح اولا ولعل الشارح
لاستقرار الجواب الى طريق تقريره لم يقرره على حدة هذا
غاية تحقيق المقام **قوله** وانت خبير بان التضايف
منشأ الاشتباه والخلط بينهما ان المشتق من التضايف
الذي هو قسم من التقابل اي المضايف جعل صاحبه
مساوية لما هو جنس التقابل وهو حقيقة المضاف الذي
هو الجنس العالي ولا فساد فيه **قوله** فيه نظر تعرض
له الشارح في الحاشية فان قلت النظر مدفوع بان التضايف
هو قيد القسم لا القسم الحقيقي ولهذا صرح الشيخ بان التقابل
ليس ذاتيا له قلت هذا غير مفيد في دفع الايراد لان قيد القسم
لا بد ان يكون اخص مطلقا من القسم او من وجه فلا يجوز ان يكون
اعم مطلقا منه مع ان التضايف اعم من التقابل لصدقه عليه

من التضايف ماه

السؤال
وعلى غيره على ما قررت السائل قوله والصواب على تقدير ان يوجه
على هذا الوجه اشار بهذا الوجه الى ان يجعل المندرج في كلام
عبارة عن المضايف والمندرج فيه عبارة عن المقابل ويحمل الجنس
على الخارج الاعم لانه يكفي في السؤال على ما اشار اليه انفا وصار
حاصل السؤال ان المضايف يصدق على كل مقابل من حيث انه مقابل
وعلى غيره كالمجاور والمماس من حيث المجاورة والمماسة
فيكون اعم من المقابل فكيف يندرج تحته على ما هو مقتضى التقسيم
وعلى هذا التقرير للسؤال تندفع الاجوبة المذكورة لدفعه
حتى ما جعله الشارح في الحاشية جوابا فالقا والجواب عند هذا التقرير
ان يقال اعني الجنس اي الجنس الحقيقي الذي هو المقابل انما يجب
بالنسبة الى النوع الذي هو المضايف الواقع قسما حقيقيا
للمقابل بحسب الحمل الذاتي بان لا يصدق المضايف صدقا ذاتيا
على شيء والا يصدق المقابل عليه كذلك ويصدق المقابل على باقي
اقسامه الحقيقية صدقا ذاتيا ولا يصدق عليها المضايف
كذلك ولا ينافي ذلك ان يكون النوع اعم من الجنس بحسب الحمل العرضي
كما فيما نحن فيه حيث صدق المضايف على كل مقابل من حيث انه
مقابل اي على نفس مفهوم المقابل صدقا عرضيا وعلى غيره مع ان المقابل
لا يصدق على نفسها صدقا عرضيا ضرورة ان الشيء لا يكون عارضا
لنفسه ولهذا السؤال جواب اخر يظهر فيما بعد وهو ان اندراج
المتقابلين من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين
اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض ولا يصدق
عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضهما اعني
جهتي التقابل او عليهما ماخوذين مع العارض وكذا يصدق المقابل
على نفسه من حيث التقابل في المتضايفين او عليه انه مقابل
كما يصدق عليه المضايف من هذه الحيثية وان كان صدقا ذاتيا

فان ذلك

فان ذلك يكفي لعموم الى المقسم بالنسبة الى ما هو قسيمه بل الحق
ان المقابل من حيث انه مقابل كما يصدق عليه المضايف صدقا
عرضيا يصدق عليه المقابل كذلك ايضا ثم بين ان النوع
يصدق على الجنس صدقا عرضيا بحسب الوجودين وبيانه
ان الجنس لما كان متحدا مع النوع بالذات كان وجود النوع
بالذات وجود الجنس حقيقة فالنوع خارج محمول على الجنس
بحسب هذا الوجود وهذا العروض مشترك بين سائر الانواع
بالقياس الى اجناسها ثم المقابل من حيث انه مقابل يعرض
له المضايف بشرط خصوص الوجود الذهني على ما هو شان
المعقولات الثانية وهذا العروض يلزم منه ان المقابل
يصدق على المضايف من حيث انه مضايف صدقا عرضيا
ايضا كما يصدق على سائر المفهومات المتقابلة كالسواد والبياض
والابوة والبنوة واشار الى ما يستلزمه بقوله ثم انه من حيث
وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل وعلى ما قررنا ظهر ان قوله
ثم انه اي المضايف من حيث وجوده في الذهن يصدق
عليه المقابل ليس من باب القلب وانه ينبغي ان يقول ثم
ان المقابل يصدق عليه المضايف في الذهن وظهر ايضا
ان عروض الحيوان للانسان ليس من قبيل الاول
لان الحيوان جنس للانسان متحد معه بالذات وموجود
بوجوده حقيقة دون العكس لان الحيوان لا يصدق على الانسان
صدقا عرضيا ايضا ولا ينافي ذلك كون الانسان
محمولا على الحيوان حملا عرضيا في الخارج والذهن معا
لان الحيوان محمول عليه فيهما وفي مثال المعلوم بالنسبة
الى الانسان يكون الامر بالعكس لان المعلومية
انما يعرض له في العقل فيكون من قبيل الثاني واما انه ليس
من قبيل الاول فهو ظ كيف والمعلومية ليست ذاتية

انما يعرض له ماه

للانسان واعلم انه لما جاز ان يكون منشأ شبهة السائل
هو العروض الاول الجاري في سائر الانواع والاجناس بناء
على ما توهمه ان كل نوع يصدق صدقا عرضيا بدون الجنس على نفس الجنس
اشار الى دفعه ثم لما جاز ايضا ان يكون منشأ ما العروض
الثاني المختص بهذا الموضع اشار الى دفعه ايضا بان اندراج
نفس مفهوم الجنس تحت النوع بان يكون فرداله معروضا له
ليس فيه محذور فليتامل قوله ضرورة ان المعقولية بالقياس
الى الغير عارض آه تلخيصه ان المعقولية بالقياس الى الغير
ثابتة للابوة بالقياس الى الغير وكل ما ثبت لشئ بالقياس
الى غيره يكون عرضيا له لان الثابت لشئ بالقياس الى غيره
يكون اضافة بين ذلك الشئ وغيره والاضافة خارجة عن الطرفين
والاضافات كالابوة لا تثبت لما هي ذاتي له بالقياس
الى غيرها بل انما تثبت لما هو معروض لها كذات الاب
بالقياس الى غيره وهي خارجة عنه فلا يرد ان المعقولية
بالقياس الى الغير لا ينافي الجنسية سيما للامور الاضافية
كما فيما نحن فيه والاستناد بان الجنس جنس الحيوان مع ان
حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون معقولا بالقياس
الى الابعاد الثلثة وهي غيره قطعا مدفوع بان قابل الابعاد
اي مفهومه ليس فصلا للجسم بل هو مما يدل على ما هو فصله
واقيم في حد الجسم مقامه وكيف وقد مر ان المشتق لا يكون
ذاتيا لاشتماله على النسبة قوله اذا كان التضايف جنسا
بالمعنى الذي قررناه اراد بالتضايف ههنا معنى المضاف
ولهذا كتب ههنا حاشية هي انه قد سبق ان مدار السوال
على عدم الفرق بين التضايف والمضاف فلا تغفل
واراد بالتضايف في قوله انها تضايف معناه وهو الذي

جعل قسماً

جعل قسما للتقابل قوله كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب
ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف اراد
بالمضاف في الاول ما هو حقيقة المقولة وفي الثاني ما هو وجهه
اي المعقولية بالقياس الى الغير ويدل عليه قوله كون التضايف
جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف اي ما هو حقيقة المقولة
لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه يعني المعقولية بالقياس
الى الغير على ما صدق عليه التقابل كما يظهر في المثال المذكور فلا يرد
انه قد صرح آنفا بان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ولا يصدق
على بعض ما يصدق عليه الاب كزيد فصدق ذاتي الشئ على جميع افراده
لا يكون لازما وههنا حكم بان عدم صدق ذاتي التقابل على ما صدق
عليه التقابل ضروري البطلان وهذا مناف لذلك نعم يرد
ان النسبة المتكررة التي هي حقيقة المقولة ليست ذاتية لمفهوم الاب
لانها غير محمولة عليه الاب لان الاب عبارة عن المعروض
المقيد بالنسبة لا النسبة المقيدة بالمعروض الا ان يريد بالذاتي
مطلق الجزء وح يرد عليه ان الكلام في الذاتي بمعنى الجزء المحمول الذي
يصلح للجنسية وايضا التزام كون ما هو حقيقة المضاف محمولا على زيد
لكونه ذاتيا لمفهوم الاب المحمول عليه دون ما هو وجهه اي المعقول
بالقياس الى الغير تعسف ظ اذ القوم صرحوا بان هذا الوجه
من خواصه الشاملة المساوية له وايضا كما لا يصدق على زيد
انه مما يعقل بالقياس الى غيره لا يصدق عليه المضاف بالمعنى الذي
هو حقيقة الجنس وهو النسبة المتكررة ايضا هذا ان اريد
بالمضاف النسبة المتكررة وان اريد به المشتق من النسبة المتكررة
الذي هو عبارة عن ذي النسبة المتكررة فيرد ان ما هو وجهه
ح ليس المفهوم المذكور وهو ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير
بل هذا وجه لنفس النسبة ووجه المشتق من النسبة هو ذو ما لا يعقل

الّا بالنسبة الى الغير وكما ان المشتق من النسبة المتكررة محمول على زيد التي
يحمل عليه الاب كذلك يحمل عليه ذو ما لا يعقل الّا مقيسا الى غيره
قوله فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا فيه نظر لانه ان اريد
بالتقابل معناه الظاهر فيكون حقيقة جنس نفس النسبة المتكررة
والوجه عبارة عمّا لا يعقل الّا بالقياس الى الغير بناء على ان المقابلة
والمقابلية متضايفان على ان القوم جعلوه خاصة مساوية للمقولة
وعرفوها به وايضا التقابل ليس عرضيا لافراده التي هي عبارة
عن حصصه التي تعرض للمتقابلات كمقابلة هذا الذاك ومقابلة ذاك
لهذا وامّا السلب والايجاب والعدم والملكة مثلا فانما يعرض
عليهما المقابل لا التقابل نعم المتقابلات المخصوصة العارضة
لها يصدق عليها التقابل لكن صدقا ذاتيا لا عرضيا ويمكن دفع الاول
بانّ مراده ان التضايف الذي هو قسم للتقابل لا يلزم صدقه
على سائر افراد التقابل من كون المضاف الذي هو حقيقة الجنس
مقولا على تلك الافراد الّا انه عبّر عن ذلك بما يعقل بالقياس
الى غيره وهذا في الحقيقة لا يحمل على التضايف بل انما يصدق
على المضاف والامر فيه سهل لكن المضاف الذي هو حقيقة الجنس
صادق على جميع افراد التقابل من التقابلات المخصوصة وان لم يكن
صادقة على المتقابلات كالسواد والبياض فتدبر وان اريد
بالتقابل المقابل فيكون الجنس عبارة عن ذي النسبة المتكررة
ووجهها عبارة عن ذي ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير وكما يصدق
على افراد المتقابلات كالسواد والبياض انها ذات النسبة المتكررة
اي التقابل العارض لها كذلك يصدق عليهما ذو ما لا يعقل
الّا بالقياس الى الغير سواء بسواء على ان هذا التوجيه على تقدير
تمامه لا ينطبق على عبارته بل هو في واد وهو في واد على ما يظهر
لمن تامل فيها فليتامل قوله تما لا يخ عن بعد وذلك لان ضمير تحته

علی ما یقتضیه الظ

على ما يقتضيه الظ لما كان راجعا الى التضايف كان الجنس عبارة عن التقابل
لا التضايف واراد بمثل هذا المقام المقام الذي لم يذكر جنسية التضايف
وكان السابق بلا فصل هو التضايف قوله فلان مفهوم المتقابلين
من حيث هو مع قطع عن العارض اخص من المتضايفين اي يعني مع قطع النظر
هذا بظاهره ينافي ما سبق منه آنفا ان المتقابلين يصدق
على ذات السواد والبياض والعدم والملكة ولا يصدق عليهما
المتضايفان ويمكن ان يجاب بانّ المراد انّ مفهوم المتقابلين
اخص من المتضايفين يعني مع قطع النظر عن العارض الذي
ذكره المجيب اي التضايف وليس المراد انّ المتقابلين اخص
من المتضايفين مع قطع النظر عن العارض مطلقا كيف
وقد سبق منه انّ الاخصية باعتبار عروض حصة التقابل
قال الشارح لكن يشكل ح قوله ومعقوليته عليها بالتشكيك
يمكن ان يقال ضمير عليها عبارة عن افراد الاقسام لا عن نفس الاقسام
والاقسام عرضي لافرادها ضرورة ان التضاد مثلا عرضي
لمثل السواد والبياض لانه ثابت لكل منهما بالقياس الى الآخر
وقد عرفت ان كل ما كان كذلك يكون عرضيا لما هو ثابت له
نعم الفرق الذي فعله الشارح حيث جزم بانّ تعقل ماهية المضاف
بالكنه لا يتوقف على تعقل التقابل ومتردد في العدم والملكة
والسلب والايجاب لا يخ عن تحكم قوله وذلك لان المضايف
ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير ظ ضمير انه عبارة عن معروض
المضايف لا مفهومه وجعله عبارة عن مفهوم المضايف
على تقدير ان يكون حمل المعقول بالقياس الى الغير عليه على طريق
حمل الشيء على نفسه يخدشه انه ح لا يلايم اقحام انه بل ينبغي
ان يقول ماهيته المعقول بالقياس الى غيره والامر فيه سهل
قوله بل الى نفس المتضايفين وذلك باعتبار الاتحاد

التقابل
بين المفهوم وفرده لا باعتبار ان مفهوم المتضايفين يعرض لهما من حيث وصف التقابل اما اولا فلما فيه من التكلف واما ثانيا فلان امتناع الاجتماع المعتبر في مفهوم التقابل انما هو بالنسبة الى موصوفاته لا افراده من حيث انها افراده الا ان يكون لتلك الافراد جهة الموصوفية **قوله** في شيء من الصدق بين او الكذب ذكر الكذب بيانا للواقع ومع الاستطراد او تبعا للصدق والا فالمعتبر في التقابل بالمعنى المشهور عدم الاجتماع والتمانع في الصدق لا في الكذب واراد بالوجوه القريبة بما سيجيء الوجوه المذكورة في الشرح واشار بهذا الى ان الدلائل المذكورة في الشرح انما اقيمت على كون السلب اقوى بحسب التصديق لا التحقق فلا يرد على الدليل الاول انه انما يثبت نفي الواسطة في الاثبات لا العروض او الثبوت والمطلوب هو الثاني وان كان الثاني والثالث يمكن اجراؤهما في كل منهما لكن اطلاق لفظ الاشد على معنى نفي الواسطة في الاثبات والاضعف اللازم منه على ثبوت الواسطة في الاثبات في كلام المصنف اقتفاء بالشيخ بعيد بل في غاية البعد على ما سيصرح به رحمه وكذا اطلاق لفظ بالذات وبالتبع على ما وقع في الشرح على هذا بعيد ايضا غاية البعد والحق ان السلب في نفسه اشد لان العقل يحكم بانه لو لم يكن السواد مثلا مستلزما لعدم البياض لم يكن منافيا حما يقال له في الواقع او بحسب التحقق وليس مجرد انه واسطة في الاثبات واراد بالجسم الشفاف ما كان من العنصريات كالبسائط العنصرية ويلونها انما بالتركيب بينها وفيه بهم ان بهذا الكلام ان الشفاف بمعنى ما لا لون له على ما فسره به بعضهم وسيجيء في الشرح انه بطل بمعنى الشفاف ما لا يحجب

ماوراءه

ماوراءه وان كان ملونا كالزجاج الملون وتوجيهه ان التمثيل ببعض الاجسام الشفافة وهو ما كان غير ملون اتفق ههنا لحب وملونه لو سلم ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف فذلك لا يدل على ان التمانع الذي بين عدم البياض والبياض اضعف وانقص من التمانع الذي بين السواد والبياض بيانه ان الجسم الاسود يشتمل على امرين كل منهما ينافي البياض السواد وعدم البياض لان السواد مستلزم له وفي الشفاف لا يتحقق الا المنافي الواحد للبياض وهو عدم البياض ولا يتحقق الاخر لان عدم البياض لا يستلزم وجود ما يضاد البياض كالسواد لكن هذا الاستلزام ان يكون التمانع الذي بين البياض والسواد في نفسه اقوى من التمانع الذي بين البياض واللابياض كيف ولو فرض ان السواد لا يستلزم اللابياض لم يتحقق المنافاة بين البياض وبينه هذا **قوله** هذا مع ما سبق في سوق الدليل فقد عرفت ان حمل كلام المصنف على هذا المعنى بعيد غاية البعد وسيصرح به وذلك لان التشكيك في مفهوم الاشدية انما يتبادر ان صدقه على بعض الافراد اشد في الواقع وبحسب التحقق من صدقه على الاخر لا ان التصديق بثبوته لبعضها اظهر من التصديق بثبوته للاخر **قوله** يمكن ان يقال مراد المستدل بانحصار منافي الايجاب الخبر اه لما توجه على تقرير الشارح للوجه الثاني انه لا يلزم من نفي كون ايجاب الشر وسلبه منافيا لسلب الخير ان لا ينافيه لا ايجاب الخير بل الظاهر المتبادر الى الذهن ان منافي سلب الخير سلب سلب الخير بناء على ما اشتهر ان نقيض كل شيء سلبه ولهذا ذهب السيد السند الى ان نقيض السلب سلب السلب والتزم ذلك ذكر اولا

كون منافي ايجاب الخبر بالذات منحصرا في سلب الخبر بناء على انه امر مسلم
وان نوقش فيه بانه مناف لما قررت انفا من ان الضد
اقوى في التمانع بالنسبة الى الشي من سلبه وذلك لان مراده
ههنا نفي الواسطة في الاثبات على ما مر ان المطلوب الاشدية
في التصديق لا في التحقق ثم جعل كون منافي سلب الخبر بالذات
منحصرا في ايجاب الخبر متفرعا عليه لا زما منه ولما كان في هذا الحكم
نوع خفاء بل هو مما انكره السيد استشهد عليه بنقل كلام الشفاء
ولما كان دعوى التي ذكرها هي بعينها ما ذكره الشيخ لم ينقل كلام الشيخ
في تحرير الدعوى رو ما للاختصار بل اومى اليه بذكر كلمة اذ المفيدة
للتعليل بحيث القول ثم لا يخفى ان توفيته الدعوى ينبغي حمل التضاد
الواقع في كلام الشيخ على مطلق التنافي الشامل للتناقض
وعلى التنافي بالذات الذي عبر عنه الشيخ اولا بقوله
على الاطلاق وذلك الشي في كلام الشيخ اشارة الى الشي الثاني
وضمير لانضادة الى الشي الاول ثم دعوى انه اذا كان شي منافيا
بالذات لشي كان الاخر منافيا بالذات له حق لا شبهة فيه
لان المنافاة الذاتية من النسب المتكررة ويكون من الطرفين
فلا يجوز ان يكون السلب منافيا بالذات للايجاب
ولا يكون الايجاب منافيا له بالذات بل المنافي له
سلب السلب على ما زعمه السيد السند لكن انحصار منافي السلب
في الايجاب غير ظاهر بل الظاهر ان سلب السلب ايضا
مناف له بالذات اللهم الا ان يدعى ان السلب لا يمكن وروده
على نفس السلب وقد مر اليه الاشارة وبما قررنا ظهر
وجه قوله وعلى هذا يندفع الاعتراض ولا يتوهم انه بتخصيص التمانع
بالذات يرجع الوجه الثاني الى الاول اذ لم يذكر في الوجه الاول
حديث الانحصار اصلا كما انه لم يذكر في الوجه الثاني ان الحكم

بالتنافي

بالتنافي بين الايجاب والسلب لا يحتاج الى ملاحظة امر خارج
بخلاف الضدين مثلا قوله قلت السلب والايجاب
بالنسبة آه لم يلتفت في الجواب الى ان يقول التقابل بالذات
المنقسم الى الاقسام الاربعة مقابل التقابل بالعرض بمعنى عدم الواسطة
في العروض على ما اشير اليه في مبحث ان التقابل بين الوحدة والكثرة
ليست بالذات والمراد بالتمانع بالذات ههنا نفي الواسطة
في الثبوت ولا ينافي نفي الواسطة في العروض اثبات الواسطة
في الثبوت فلعل السلب والايجاب يكون واسطة في ثبوت التمانع
لباقي الاقسام وان اشترك الكل في عدم الواسطة في عروض
التمانع وذلك لما نقل عن الشيخ ان المعاندة بين المتضادين
اقوى في ذاتهما من السلب والايجاب والمنافاة بالواسطة
لا يجوز ان يكون اقوى من التي بلا واسطة بناء على ما سبق من ان المراد
بالاقوى ههنا الاولى لا الاشدية الحقيقية لانها من خواص الكيف
ولا شك ان المنافاة بلا واسطة اولى من التي بواسطة وفيه
ان للاولوية جهات ووجوها مختلفة فلعل المنافاة بالواسطة
اولى من جهة اخرى على انك قد عرفت ان الحق ان المنافاة
بين الايجاب والسلب اقوى واولى بحسب التحقق
والواقع لا بمحض التصديق فليتامل قوله فتامل في الوجهين
اما في الاول فلان المنافاة بالذات بمعنى نفي الواسطة
في الاثبات غير معهود في كلامهم وكذا المضادة على الاطلاق
واما في الثاني فلان حمل التقابل بالذات على ما يتناول التقابل
بالذات حقيقة وعلى بعض ما هو تقابل بالعرض كالسالبة الجزئية
بالنسبة الى الموجبة الكلية تعسف ظاهر على ان الفرق
بين عدم اللازم ووجود الملزوم والسالبة الكلية والموجبة
الجزئية والمطلقة والدائمة الى غير ذلك غير ظاهر بل الظاهر

عدم الفرق اصلاً **قوله** وهو الظاهر من عبارة المصنف حيث قسم
وذلك لانه لو كان احد الاربعة عنده هو المشهوري ما ينبغي ان يقول
هذا يسمى بالتضاد المشهوري وقد يطلق التضاد على معنى اخر يسمى
بالحقيقي او قسمه الى الحقيقي والى قسيم من القسم الآخر للمشهوري
فلما لم يقل كذلك بل فصله اليهما قبل بيانه وان المراد منه ما ذكر
ان ما جعل قسما يمكن ان يكون مشهوريا وان يكون حقيقيا بهذا
هو مساق العبارة في العدم والملكة لما علم من التعريف الذي
ذكره انه شامل لغير المشهوري لكن الحقيقي لم يحمل العبارة ههنا على ما هو
مقتضى ظاهره بناء على هذه القرينة هذا ثم لا يخفى ان المتبادر
من التضاد هو الحقيقي لان المطلق ينصرف الى الكامل
من افراده وايضا كما ان الحقيقي في العدم والملكة يكون قسما
على مقتضى تعريفه ينبغي ان يكون الحقيقي ههنا قسما ايضا حملا على نظيره
ولا يجري هذا في المشهوري لتحقق المانع فتامل فيه ثم غرضه
منه هذا الكلام وهو انه يمكن ان يكون احد الاقسام الاربعة
الحقيقي تارة والمشهوري اخرى دفع التدافع بين كلام الشيخ
على ما مر اليه الاشارة سابقا انه مشعر بان احد الاربعة
التضاد الحقيقي وبين ما اشتهر بينهم ان احد الاربعة التضاد
المشهوري والا لم يستقم الحصر في الاربعة بان كلام الشيخ ناظر
الى النظر الدقيق والمشهور الى النظر الجليل وما يبدو في بادي النظر
وقد عرفت ما يرد على توجيهه ان ما بين اوساط ليس تقابل
بالذات مفصلا فلا نعيده **قوله** فقد مر ان غاية الخلاف
انما هو بين السلب والايجاب لم يذكر قول الشارح ان الثالث
هو التضاد المشهوري لما اشار الى دفعه آنفا مع انه يمكن
ان يقال تحقق الاشدية في القسم الثالث الذي هو المشهوري
على تقدير التسليم لا يقتضي تحققها في جميع انواعه بل يكفي تحققها

[margin: من هذا الكلام]

في بعضها

في بعضها كالحقيقي والامر الوجودي المقابل في العدم والملكة
في جانب العدم هو الاستعداد على ما يعلم من الشفاء حيث قال
معنى العمى هو سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة واراد تحقق الحال
في ذلك ما ذكره مفصلا على ما نقل من الشفاء من ان كون السلب
غاية خلاف الايجاب انما هو بحسب التصديق واما بحسب التحقق
فليس كذلك وانت ايضا قد عرفت تحقيق الحال فيه
قوله اقول نعم لو سلم ان يطلق التناقض على تقابل السلب
والايجاب هذا الكلام من الشارح متوجه على قول القائل
نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتهما الى قوله
كان الانسان واللاانسان المأخوذان على وجه المذكور
متناقضين وحاصله انه لا حاجة في تسمية معنى كل شيء ودفعه
بلفظ هو المتناقضان الى تغيير ذلك بمعنى آخر وهو ما ذكره
القائل اي المفهومان المتنافيان لذاتهما وهو مساو
للمعنى المذكور فلا يصح الحصر المفهوم من قول القائل ان فسر المتناقضان اه
وبما قررنا ظهر ان كلام الاستاد لم يحم حول مقصود الشارح بل الجواب
ح ان يقال الحصر اضافي بالقياس الى المعنى المشهوري وهو
المختص بالقضايا اذ المراد ان فسر المتناقضان بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما او بما يساويه مما عم القضية والمفرد لا ما هو المشهور
مما اختص بالقضايا **قوله** لان الوحدة فيها لا يشتبه
بخلاف التناقض بين القضايا هذا الفرق محل نظر وكذا
قوله فيكون مراده من تحقق التناقض لاشعار الكلام
بان هذا التوجيه متفرع على التوجيه المذكور وليس كذلك
مع انه تكلف ظاهر **قوله** اضافته الى ما هو سلب له
سواء اعتبر معه الاستعداد اولا ويؤيده قول المصنف
لا كذبا لامكان عدم الموضوع حيث لم يذكر مع عدم الموضوع

عدم الاستعداد ايضاً واراد بتقييد العدم بالملكة اى يوجد
جزءٌ من المجموع الحاصل من العدم والملكة كما فى المعدولة المشهورة
او المجموع الحاصل من العدم والملكة والنسبة على ما هو محمول
السالبة المحمول فيتناول السالبة المحمول قوله لان وجودها
فى الموضوع هو بعينه وجودها فيه وبهذا لا يدفع ايراد الشارح
لانه انما يدل على ان الفصول بحسب الوجود الخارجى متحد مع النوع
ومشروط بالشرط المذكور ومعلوم انها بحسب الوجود الذهنى
ممتاز عن النوع وبهذا الوجود يصدق عليها تعريف التضاد المذكور
مع انتفاء الشرط المذكور فيها فليتأمل والله اعلم بحقيقة الحال
وحقيقة المقال قال الشارح هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية
فقد يقال لا يخفى ان كلام المصنف كما يستفاد منه تعريف العلة
يستفاد منه تعريف المعلول ايضاً وكما ان تعريف العلة
لا يصدق الا على العلة الفاعلية وحدها او مأخوذة مع غيرها
اى على طريق القيدية لا على طريق الجزئية كذلك تعريف المعلول
لا يصدق الا على المعلول بالاضافة الى العلة الفاعلية ولا يصدق
عليه بالاضافة الى سائر العلل مع ان المعلول كما كان معلولا
بالاضافة الى الفاعل يكون معلولا الى سائر العلل كما ان
سائر العلل علل بالقياس اليه وهذا مبنى على ما تقرر انه لا بد
فى تعريف الاضافات من اعتبار الاضافة بالقياس الى كل
ما كان الاضافة بالقياس اليه ولهذا اورد على تعريف النوع
الاضافى حيث ذكر فيه قيد الاولية لاخراج الصنف ان
هذا القيد لا يصدق على نوع الانواع الا بالاضافة الى جنسه
القريب ولا يصدق عليه بالاضافة الى غيره من سائر اجناسه
مع ان نوعيته بالقياس اليها جميعا ولهذا سمى بنوع الانواع
وكان الشارح لم يتعرض لهذا الايراد فى تعريف المعلول لان

بحسب

مطلب
مبحث العلة والمعلول

انتقاض

انتقاض تعريف العلة كما ذكره يستلزم انتقاض تعريف المعلول كما ذكرنا
فاكتفى بالاول عن الثانى ولم يفعل عكس ذلك لان فساد تعريف العلة
اشد من فساد تعريف المعلول لان من تعريف العلة يخرج بعض العلل
مطلقا ولا يصدق التعريف عليها باعتبار اصلا بخلاف تعريف المعلول
فانه يصدق على جميع المعلولات لان كل معلول لا بد له من فاعل
لكن لا بجميع الاضافات ثم الظاهر من قول الشارح فلا يصح تقسيم العلة
بهذا المعنى انه نتيجة الكلام ومحط الاعتراض فيكون الايراد
مختصا بالتقسيم والاقوى ان يجعل كلامه متضمنا لايرادين احدهما
على التعريف وثانيهما على التقسيم ولما كان الثانى متفرعا على الاول
قال فلا يصح تقسيم العلة والجواب عن ايراده على تعريف العلة
ان الصدور وان كان ظاهرا فى معنى التأثير ومختص بالفاعل فى عرفهم
لكن المراد ههنا مطلق المدخلية بقرينة التقسيم ووقوعه جزء التعريف العلة
فى صدر مبحث مطلق العلة والمعلول او ان المعرف هو العلة الفاعلية
وابقى التعريف للتنبيه على زيادة مدخليته فى المعلول لانه المفيض
للمعلول او على ان المعلول اولا انما يحتاج الى ما يفيضه وهو الفاعل
والاحتياج الى ما عداه انما هو لتوقف افاضته عليها ولا يخفى
ان بالجواب الاول يندفع الايراد عن التقسيم ايضا ويمكن دفعه
على التوجيه الثانى ايضا اما بارجاع الضمير الى العلة الحاصلة
من التعريف بطريق الاستخدام او بارجاعه الى العلة المطلقة
الواقعة فى صدر البحث هذا واعلم ان المراد فى تعريف العلة
الصورية من كون المعلول حاصلا معها بالفعل وجوب حصول المعلول
معها وجوبا نوعيا اى ناشيا عن نوع تلك العلة والمراد
فى تعريف العلة المادية من كون المعلول حاصلا معها بالقوة
ما عدم وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا فلا يختل تعريف
العلة الصورية والمادية بهيولى الفلك بالنسبة الى الصورة الجسمية

والصورة النوعية المعيّنين بل بهيولى جميع الاجسام بالنسبة
الى الصورتين المطلقتين قوله اقول حاصل السؤال قد يكون
منشأ السؤال اما اشتراك لفظ الصورة بين الشكل والعلة الصورية
وهو المستفاد من كلام السيد السند او اعتقاد ان الشكل هو العلة
الصورية فى مثل السيف اما بان يعتقد ان الشكل المعين هو العلة
الصورية للسيف المعين مع توهم تحققه فى السيف الخشبى
وهو مقتضى كلام سيد المحققين ظاهرا او يعتقد ان نوع الشكل المخصوص
علة صورية لنوع السيف مع اعتقاد تحققه فى السيف الخشبى
وهو مختار الاستاد ولا يخفى عليك ان الاقوى فى تقرير السؤال
هو الثالث كما ان الاضعف هو الثانى هذا ويرد على جواب المحقق
الشريف بعد التكلف ان هذا الجواب انما كان ملائما
لو كان السؤال ان صنفا من نوع صورة السيف علة صورية
لنوع السيف وقد تحقق فى الخشب المصور بتلك الصورة
مع تخلف نوع السيف وظاهر ان ذلك السيف ليس الا الحال
فى المادة الحديدية ولا مجال لتوهم غيره فكيف يتوهم تحققه
فى الخشب حتى يجاب بان الحاصل فى الخشب ليس هذا الصنف
بل صنفا اخر الا ان يتكلف ويقال حاصل الجواب منع كون
صورة السيف علة صورية لنوع السيف والسند بان الصنف
المعين من ذلك النوع علة صورية الا انه لم يذكر المنع صريحا
فاكتفى بالسند كما هو الشايع لكنه عبر عن السند المذكور
بلازمه وهو اذا حصل ذلك الصنف حصل السيف بالفعل
اذ لا شك انه لازم لكون الصنف المعين منه علة صورية
للسيف واما ان الحاصل فى الخشب ليس عين ذلك الصنف
فليس من تتمة الجواب بل للتنبيه على ان الصنف الذى
هو علة صورية للسيف لم يتحقق فى السيف الخشبى

حتى لا يتوهم

حتى لا يتوهم الايراد بهذا الصنف ويمكن ان يجعل قوله
والعبارة المنقحة فى الجواب اشارة الى هذا التكلف ايضا
لا الى مجرد جعل التعيين بمعنى التعيين الصنفى وحمل الفرد على الصنف
وحمل حصول الصنف بتشخص على معنى حصول تشخص منه على ما اشار اليه
بقوله فانه اذا حصل تشخص من ذلك الصنف واراد بقوله
بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص
ان نوع صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص او صورة السيف
من نوع الشكل المخصوص وقوله من غير كلفة اشارة الى ان فى التسليم
المذكور نوع كلفة وهى التزام ان نوع العلة الصورية للمركب
ليس علة صورية لهذا النوع من المركب بل للاعم منه
والعلة الصورية لنوع المركب صنف من نوع العلة الصورية
مع ان العلة الصورية شانها ان يحصل بانضمامها الى العلة
المادية نوع من المركب فبانضمام نوعها من المادة يحصل
نوع من المركب وانضمام صنفها يحصل صنف من المركب
لان تنوع المركب وتحصله انما هو بنفسها ولا مدخل فيها
لعوارضها الصنفية وما ذكرناه وان كان صالحا للدفع لكن
فيه نوع كلفة ومشقة قوله قلنا ما ذكره هو ان لا ماخذ
للانواع الحقيقية قد يقال يمكن ان يجاب بوجه اخر وهو
ان المستفاد من كلام الشيخ هو نفى العلة المادية والصورية
فى الاعراض لا مطلقا بل على وجه يكون جزء منه مدلولا عليه
بطبيعة الجنس اى يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط شىء يكون
جنسا وجزء اخر مدلولا عليه بطبيعة الفصل اى يكون بحيث
اذا اخذ لا بشرط يكون فصلا والحاصل ان الشيخ نفى التركيب
من المادة والصورة اى العلة المادية والعلة الصورية
فى الاعراض بان يكون الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة

لا التركيب بين المادة والصورة مطلقا وفيما ذكره رحمه من الجواب
يلزم التزام ان المربع مثلا ليس نوعا حقيقيا تأمل قوله لا يقال
سؤال آخر أو بيان لمنافاة اخرى ناشئة من جواب السؤال الاول
المشار اليه بقوله ولا منافاة بينه وبين ما ذكره هٰهنا وحاصل المنافاة
الاولى انه عمم العلة المادية والصورية هٰهنا وهو مستلزم
لتعميم المادة والصورة بناء على انها مستعملة بلا فرق وفي بعض الحواشي
خص المادة والصورة بالمحل المتقوم بالحال كالهيولى الاولى
والحال المقوم للمحل وهو الصورة وحصول المنافاة الثانية
انه عمم العلة المادية والصورية هٰهنا وكلامه في بعض الحواشي
مبني على ان العلة المادية والصورية مختصة بالاجسام والجواب
في بيان المنافاة الاولى ان يقال استعمل السيد قدس سره
في حاشية التجريد على ما نقله الشيخ عنه حيث قال والمادة والصورة
لا يوخذان الا للمركب وكذا في قوله كالهيئة للسرير فهو الصورة
وكالخشب للسرير فهو المادة بالمعنى العام المتناول للجواهر
والاعراض مع ان كلامه في بعض الحواشي مشعر بتخصيصهما بالاجسام
هذا ثم لا يخفى ان المادة والصورة في كلام الشيخ المنقول ايضا
بالمعنى العام المتناول للاعراض والا فلا وجه للسؤال المصدر
بقوله فان قيل ولا يدفع بقول الشيخ حيث قال بنفي التركيب
عن المادة والصورة في الاعراض قوله فالاحتياج والامكان
وما يساوقهما موضوعة اولا ومفروغ عنها قد يقال هذا
في الامكان وما يتقدم عليه لو كان ظ واما الاحتياج فالظاهر
ان خروجه عن تعريف العلة لان المتبادر من احتياج الشيء
الى امر ان لا يكون ذلك الامر نفس الاحتياج واما الوجوب
فيمكن ان يقال انا نفرضه نفس المعلول فان المعلول يعرض المعلول
الاول من حيث انه واجب بالغير واما في وجود العلة

فيمكن

ويبقى المناقشة

فيمكن ان يقال ايضا انه نفس العلة بمثل ما قلنا في الوجوب
في الايجاب والتأثير فليتأمل هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره من التوجيه
مبني على التعريف الذي اورده للعلية ولا يتم على تعريف المصنف
ولا على التعريف الذي ذكره الش قوله كل مفهوم مما يصدق
على الواحد من افراده آه فيه نظر لان الواحد بالشخص يصدق
على الواحد من افراده ولا يصدق على الكثير منها وصدق الآحاد
بصيغة الجمع لا يقتضي الا صدق طبيعة مدلول المفرد على واحد واحد
من افراده لا صدقه على المجموع لا يقال قد تقرر فيما قبل ان لا تقابل
بالذات بين الوحدة والكثرة مطلقا انما التقابل بينهما بالعرض
لان التقابل بالعرض يكفي في مطلوبنا على ان لنا ان نفسر الكثير
بما ينقسم والواحد بما لا ينقسم ولا شك في تحقق التقابل
بالذات بين الايجاب والسلب ثم لو كان الواحد المقابل للكثرة
يصدق على تلك الكثرة فكيف يخرج قيد الوحدة في التقسيمات
مجموع الاقسام وكيف تخرج العلة التامة عن التقسيم
بقيد الوحدة يحتاج الى الاعتذار بان اعتبار الوحدة في جميع
التقسيمات غير لازم الى غير ذلك من المفاسد ويمكن
ان يتكلف ويقال مراده رحمه ان كل كلي مما يصدق على الواحد
من افراده يصدق على الكثير منها اذا لم يكن منافيا لتلك الكثرة
العارضة لتلك الافراد واما الواحد والكثير فيحمل على غير المتنافيين
لكن يبقى المناقشة الخ يكون من قبيل المثال الاول ولا فائدة
زائدة في ايراده تأمل وصار حاصل الجواب ان اللازم على تقدير
كون العلة التامة مما يتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة
توقف المعلول على نفسه بتوقفات كثيرة وليس فيه محذور
لان حاصله توقف المعلول على كل واحد واحد من اجزائه
وذلك واقع وكذا يلزم توقف المعلول على كل واحد واحد من اجزائه

علة التامة التى من جملتها اجزاء المعلول ولا يلزم توقف المعلول على نفسه
اذ ليس كل ما هو داخل فى العلة التامة يتوقف عليه المعلول بتوقف واحد
بل كل ما يتوقف المعلول عليه بتوقف واحد كان داخلا فيها ولا عكس
واعلم ان حمل التوقف الواقع فى تعريف العلة على هذا المعنى العام يقتضى
صدق التعريف على المعلول بالنسبة الى نفسه فيلزم صحة قولنا ان الشئ
علة لنفسه مع انه يعد سخيفا فعلم ان توجيه تعريفهم على هذا الوجه
حمل كلامهم على خلاف مرادهم فالحق ان يحمل الموقوف عليه على المعنى المتبادر
المتعارف بينهم وهو الموقوف عليه بتوقف واحد ويلزم ان اطلاق
العلة على العلة التامة بمعنى آخر كما قرره الشارح وقد يجاب عن السؤال
بوجوه ضعيفة منها ان مجموع المادة والصورة ليس نفس المعلول
مطلقا بل بشرط المقارنة المذكورة بل بشرط مقارنة الصورة
للمادة وحلولها فيها والمعتبر فى العلة التامة انما هو المجموع مطلقا
لا بشرط المقارنة المذكورة وفيه نظر لان المعلول كما يتوقف
على مجموع المادة والصورة يتوقف على مقارنة الصورة للمادة
ايضا فيكون هذا الشرط ايضا معتبرا فى العلة العلة وح يصير المجموع
عين المعلول فتامل ومنها ان توقف العلة التامة على كل واحد
من اجزاء المعلول لا يستلزم توقفه على المجموع ولا يلزم من كون كل واحد
من اجزاء الشئ جزء لا من كون المجموع جزء لهذا الامر كما فى المعلول
بالنسبة الى اجزائه وفيه ايضا نظر لان كل واحد من اجزاء الشئ
اذا كان جزء للشئ يكون له جزء آخر كما فيما نحن فيه ضرورة انه لا بد
من اعتبار الفاعل بكون المجموع جزء لهذا الشئ بديهية واللازم
تحقق كل واحد من مجموع فى هذا الشئ مع عدم تحقق المجموع فيه ومنها
انه تقرر عندهم ان انواع العدد مركبة من الوحدات بتلك العدة
وليس الاعداد التى تحت نوع جزء لذلك النوع وكل واحد من
مجموع الوحدتين الذى هو حقيقة الاثنين جزء للاربعة مع ان

المجموع الذى

المجموع الذى هو حقيقة الاثنينية ليس جزءا منه وفيه ايضا نظر
لان المقدمة المذكورة بديهية وقد نبهنا عليها واما حديث
عدم تركب العدد من الاعداد التى تحتها فقد قرر الاستاد
انه مبنى على اعتبار الجزء الصورى فى العدد ومنها ان المادة والصورة
باعتبار الاجمال عين المعلول وباعتبار التفصيل داخلة فى العلة التامة
وضعفه ظ لان الاجمال والتفصيل صفة للعلم ولا يختلف بها حال الشئ
المعلوم المتحققة بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن العلم واجماله
وتفصيله اللهم الا ان يرجع الى الجواب الذى نقلناه ثانيا وح يندفع
بما ذكرنا **قوله** واما ما يقال من انه لا بد فى التقسيم لقائل ان يقول
الكلام كان فى عدم صدق التعريف على العلة التامة وقد اندفع هذا
بما ذكره من التعميم فى التعريف ولا يقدح فيه كون الوحدة
معتبرة فى التقسيم حتى يتعرض له والجواب عنه بوجهين احدهما
انه جواب لسؤال آخر ربما يورد ههنا وهو ان بما ذكرت وان اندفع
الاعتراض عن التعريف لكن يمكن الايراد على التقسيم الى تقسيم العلة
المطلقة الى التامة والناقصة بانه لا يتناول العلة التامة
بناء على اعتبار الوحدة فى التقسيم ولا يندفع بما ذكره وثانيهما
ان جوابك عن عدم صدق التعريف على العلة التامة
انما يتم لو لم يعتبر الوحدة فى تعريف العلة وقد اعتبرت لانها
معتبرة فى المقسم والمقسم معتبر فى حدود اقسامه فالوحدة
معتبرة فى تعريف العلة التامة المستنبط من التقسيم ولا يخفى
ان هذا الجواب اقرب فى المقام كما ان الاول اقوى
اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه يرد على الجواب الثانى
ان اعتبار الوحدة فى المقسم لا يستلزم اعتبارها فى حدود الاقسام
بل المقسم بدون هذا الاعتبار معتبر فى حدود الاقسام
كيف ولو كان كذلك يلزم اعتبار الوحدة فى حدود الحقائق

وان اندفع ساه

الموجودة فى الخارج مثلا يلزم فى تقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ان يكون
داخلة فى الانسان نعم يمكن ان يقال لا بد فى التقسيم من صدق المقسم
بصيغة الوحدة على اقسامه مثلاً يصدق على الانسان انه حيوان
واحد مع انه لا يصدق على العلة التامة انه علة واحدة وهذا سؤال آخر
يرد على التقسيم ولا دخل فيه للتعريف وقد ذكرناه وجعلنا قوله رحمه الله
اشارة الى دفعه لانه قريب المأخذ جدا مما ذكرنا فى الوجه الاول من الجواب
قوله هذا الشبهة مصادرة آه انما قال شبهة مصادرة لان الظاهر
ان المصادرة الحقيقية ان يجعل احدى المقدمتين عين الدعوى
وههنا ليس كذلك بل يكون الدليل موقوفا على الدعوى ويرد على الجواب
المذكور ان العلة الغائية تمام علة بحسب الوجود الذهنى للوجود
فيلزم ايضا كون العلة التامة للموجود الخارجى معدومة خارجية
وهذا محال لان المعدوم الخارجى لا يصح ان يؤثر فى الموجود الخارجى
الا ان يقال مقصوده محض عدم لزوم كون العدم الى الشئ من حيث العدم
مؤثرا او كون المعدوم المطلق مؤثرا او كون المعدوم المطلق مؤثرا
ولا يلزم شئ منهما فى الصورة المذكورة هذا ولا يخفى ان الظاهر
من كلام الشارح حيث قال واما بحسب عدمه فقط كالمانع ان علية المانع
بحسب نفس العدم ومن حيث كونه معدوما وما ذكره رحمه الله من الدليل
انما يدل على ان العلة التامة للوصول مثلا لا بد ان يشتمل على امر
ليس موجودا خارجيا لا ان نفس العدم دخيل بيان ذلك انه
لو كان الدعوى هو الاول لتوجه ان يقال لم لا يجوز ان ينتهى
سلسلة علة الوصول الى امر وجودى اعتبارى يكون دخيلا باعتبار
نحو الوجود الاعتبارى لا باعتبار نفس العدم الخارجى فان قلت
ظاهر انه لا يجوز ان يكون الامر الذى يتوقف عليه الوصول امرا اعتباريا
محضا بل لا بد ان يكون متحققا فى نفس الامر وح يلزم التسلسل
فى الامور المتحققة فى نفس الامر وذلك ايضا محال كالتسلسل فى الموجودات

الخارجية

الخارجية قلت الاستاد لم يقل باستحالة مثل هذا التسلسل وقد حقق
عند قول المصنف ثم الامكان قد يكون آلة فى التعقل وقد يكون
معقولا باعتبار ذاته ان الامكان واللزومات موجودة
فى نفس الامر بوجود المعروض وليست موجودة بوجودات متمايزة
حتى يستحيل هذا لكن الظاهر ان تحقق الترتب بين تلك الامور يقتضى التمايز
بينها فى الوجود والجواب بان الترتب ليس متحققا بين تلك الامور
بالفعل بل تلك الامور بحيث لو اعتبرت مفصلة متمايزة بالوجود
حكم العقل بالترتب بينها فالتمايز بحسب الوجود لا يتخلف
عن الترتب كما قيل فى توجيه تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
مع ان الزمان متصل واحد لا اجزاء له فى نفس الامر ان تلك الاجزاء
بحيث لو وجدت متمايزة كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا
مندفع بانه لا شك ان تلك الحيثية ثابتة لتلك الامور
وتلك الاجزاء بالفعل فيحتاج الى ثبوت التمييز بين آحادها
بالفعل فان قيل تلك الحيثية ثابتة لمجموع تلك الامور
وكل الزمان مثلا كل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاء متمايزة
لكان بعضها متقدما على بعض فلا يلزم الامتياز بين الاجزاء
بالفعل قلت كل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه
لكان البعض المعين منها كما نسميه بالامس متقدما على الآخر
كما نسميه بالغد ولا يخفى ان هذا المعنى يقتضى الامتياز
بين تلك الاجزاء بالفعل تأمل فيه ولو قيل ان تلك الامور
وان كانت موجودة بوجود واحد لكن يجوز ان يكون تعلق
هذا الوجود ببعضها اولى واحق من تعلقه بالآخر وهذا
هو مصحح الترتب بينها قلنا فح يتحقق التمايز بينها بحسب الموجودية
وان لم يتحقق بحسب نفس الوجود وبرهان التطبيق ينفى

وجود امور متمايزة بحسب الموجودية نعم ان لم يتحقق بحسب تأمل فيه وفي قوله
ليلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة مناقشة
ظاهرة اذ يحتمل شقا ثالثا وهو الانتهاء الى عدمي آخر ولعل ذكر الانقطاع
وقع على سبيل التمثيل وكذا على قوله لان المفروض انما هو جزء العلة اه
لان ما هو المفروض على تقدير عدم الانتهاء الى الانقضاء ان كل ما هو
جزء العلة التامة مدخليته وعليته انما هو باعتبار الوجود
في حال وجود المعلول فلا يلزم اذ يجوز ان يكون باعتبار الوجود
في الزمان السابق من غير ان يكون العدم الذي بعده دخيلا في وجود المعلول
والجواب ان المراد انه على الفرض المذكور وهو ان مدخلية كل ما هو
جزء العلة التامة انما هي باعتبار الوجود لو تعاقبت تلك الاجزاء
التي يتم بها العلل التامة لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة
حال وجود المعلول بل حاصلة قبله فيلزم اما مدخلية عدمها في الجملة
في مرتبة عن مراتب العلل والمعلولات التامة او تخلف المعلول
في مرتبة من المراتب عن علية التامة والثاني بط فتعين الاول
هذا والاظهر ان يقال لما كان الوصول حادثا في آن الانقضاء
فالجزء الاخير لعلية التامة وما يتم به العلة التامة لهذا الجزء هكذا
الى غير النهاية كلها موجودة في آن الانقضاء على تقدير كونها
موجودة كما هو المفروض وقوله كما يشعر به قوله كالمعد قيد للنفي
قوله لا يلائم في الموضوع وذلك لان الموضوع متحقق في الاعراض
التي لا مادة لها ولا يخفى ان هذا الوجه يجري في المعاوق
والداعي والالة لانها قد تتحقق في البسائط التي لا مادة لها
وتخصص تلك الثلثة بوجه آخر لعدم ملائم جعلها من تتمة المادة
وهو ان هذه الثلثة شبيهة بالفاعل فجعلها من تتمة المادة
لا يخلو عن عدم ملائمة وقوله والاولى ترك التفصيل والاقتصار

بالجر عطفا

بالجر عطفا على التفصيل والمقصود منه ان التوجيهات الثلثة المذكورة
في الشرح لا يحسن ويحتمل ان يكون الاقتصار مرفوعا عطفا
على الترك والمقصود منه التعرض للسيد المحقق قدس سره
بان ما ذكره من التفصيل وان كان عدم ملائمته اقل بالنسبة الى ما ذكره
الشارح لكنه ليس بحسن تعديل الاولى عدم التعيين والحكم على انها
من تتمة الفاعل او القابل على سبيل الاجمال واراد بالقابل المادة
قوله سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة
على الفعل آه في هذا الكلام وقع لما يتوهمه الجمهور من قولهم العلة الغائية
ما لاجله المعلول اي ما لاجل تحصيله فيختص بالامور الكائنة اي
الحادثة المترتبة وهو توطئة لنقل كلام الشيخ حيث قال فان
فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون
علة لسائر العلل من الفاعل والمادة والصورة اي من حيث كونها عللا
اي العلة الغائية يكون بما هي علة غائية علة لعلية سائر العلل
ولنفسها ايضا بما فصله في العبارة المنقولة عن الطبيعيات
والغرض من نقل هذا الكلام ان يظهر من كلام الشيخ ان العلة الغائية
علة لعلية سائر العلل ولنفسها فيكون علة واحدة للمعلول
وفي قول الشيخ فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة اه مؤاخذة
وهي انه صرح في مواضع اخر ان فاعل المركب قد يكون فاعلا
للمادة والصورة معا وقد يكون فاعلا للصورة فقط وظ
ان القسم الثاني فيهما واحد فلا بد ان يكون القسم الاول
فيهما واحدا وذلك كما ترى ثم لا يخفى انه لا يلزم من كلام الشيخ
الا ان فاعل المركب ليس علة قريبة بالنسبة الى المركب
فيخرج عن المقسم اذا خصص بقيد القرب وهذا لا يقتضي
عدم جعل الفاعل قسما منه في الجملة كما لا يخفى ولهذا قال ولا يخفى
ان ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب واما ما ذكره في الغاية فعام

قوله هذا الشمل مبادى المعدات التى لا يجب وجودها مع المعلول
احترز بهذا القيد عن العلة المستقلة للمعد وكذا الجزء الاخير من العلة
التامة وبالجملة ما يستلزم وجود المعد وذلك لانه ملزوم المعد
معد بالضرورة فلا يكون موقوفا عليه باعتبار الوجود فقط قوله
الحصر كما مر اى كما مر فى الحاشية السابقة من ان هذا القسم
لم ينحصر فى المعد او من ان قول الشارح كالمعد مشعر بعدم الانحصار قوله
هذا التخصيص تحكم يرد عليه ان المهم هو البحث عن احوال الموجود الخارجى
الاصيل ولهذا اعتبر الجمهور فى تعريف الحكمة قيد الاعيان ثم لا يخفى
ان اطلاق الجنس والفصل على المادة والصورة العقليتين
غير عزيز فى كلامهم بناء على الاتحاد الذاتى بين الجنس والمادة وبين الفصل
والصورة كما يطلق الجنس والفصل حيث يقال الاجزاء المحمولة
بناء على هذا الاتحاد قوله وفيه بحث قد سبق ذكره فتذكر
اشارة الى ما سبق منه فى بحث الاولوية الذاتية والخارجية
من ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا
لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا
كما فى الزمان وايضا هذا لا يجرى فى الامور الآنية اذ يمتنع
وجودها فى غير آن واحد فنقول ههنا لم لا يجوز وجوب المعلول
عند وجود العلة يجوز ان يكون بامكان وجوده مقارنا لها
باقيا ببقائها وامكان عدمه معها اى مع وجودها مستمرا ولا يلزم
ترجح المرجوح لانا نقول لعل اقتضاء العلة رجحان الطرف الراجح
الذى هو الوجود مثلا بطريق الرجحان دون الوجوب فحين
تحقق العدم زال راجحية الوجود وحصل راجحية العدم فلا يلزم
ترجح المرجوح حين كونه مرجوحا بل يلزم ترجح ما كان مرجوحا
وفساده غير ظاهر ثم لا يخفى ان هذه المسئلة قريبة جدا مما سبق
من المصنف فى بحث الاولوية حيث قال ولا يكفى الاولوية

قوله

الجزء على ح

قوله ويمكن ان يجعل عطفا الاظهر ان يجعل المعطوف عليه قوله يجب وجود المعلول
رعاية التناسب ويلاحظ التقييد فى المعطوف عليه اولا ثم يعطف
او يقال لا يجب صريح فى نفى مذهب من يقول يجب مقارنة العدم
بناء على توهم ان العلة يجب تقدمها بالزمان كما يشير اليه حيث قال
من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان بناء على عدم فهم معنى التقدم
الذاتى مع ان وجوب تقدم العلة على معلولها ضرورى فللتصريح
برد هذا القول اختار هذه العبارة وح لا مجال للتبادر المذكور
او يكون ردا صريحا لمذهب من قال ان المؤثر منحصر فى المختار على ما زعمه
البعض وح يجب مقارنة عدم المعلول لوجود الفاعل اى ذات الفاعل
اى لا بصفة الاستقلال وذلك لان القصد والارادة متقدم
على وجود المعلول ح وذلك ينافى القدم والرد بوجهين
احدهما منع حصر الفاعل فى الفاعل بالاختيار والثانى انه يجوز ان يكون
تقدم القصد والارادة على وجود المعلول بالذات لا بالزمان
ثم فى قول الشارح ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح
بلا مرجح مؤاخذة ظاهرة فالاظهر ان يقول مع امكانه اللهم الا ان يجعل
ضمير قبله راجعا الى لفظ بعد لا الى الزمان كما هو الظاهر قوله الشارح
وهذا الحكم مشترك بين الفاعل الى قوله وعدم المانع فيه بحث
لانه ان اخذ ذات العلة لا من حيث هى علة فيلزم استثناء المانع
كالمعد ضرورة ان المعلول لا يتقدم بانعدام ذات المانع والقول
بان العلة ههنا نفس عدم المانع فذات العلة هو نفس العدم
يأباه ما ذكره الشارح آنفا من تقسيم العلة بل هو خلاف الواقع
على ما يظهر من مقايسته الى جانب الوجود وان اخذ العلة
من حيث هى علة فلا يجوز استثناء المعد ايضا لان للمعد جهتى علية
احديهما باعتبار الوجود فى الزمان السابق والاخرى باعتبار العدم
فى الزمان اللاحق وتقدم كل منهما بتقدم المعلول لان المعد

الاشياء عن عزه منه

اذا لم يوجد اولا اولم يعدم ثانيا انعدم المعلول قوله لك ان تقول
مفهوم عبارة المصنف عدم وجوب آه لما كان منطوق عبارة المصنف
جواز بقاء المعلول بمعنى الامكان الخاص فسر مفهومه بعدم الوجوب
وهذا على سبيل التنزل والاستظهار والا فلا شك ان مراد المصنف
من الجواز الامكان العام كما سنبين ثم جعل الجواز متعلقا
بالبقاء لا بالتأخر المستفاد من لفظ بعد ومقصوده من هذا الكلام
جواب آخر من السؤال الذى اورده السيد المحقق ولما كان السؤال
المذكور مبنيا على الجواز بمعنى الامكان الخاص وجعله متعلقا بالتأخر
المستفاد من لفظ بعد كما سيجئ اجاب السيد المحقق عنه باختيار جعل ح
ان المراد من الجواز ههنا الامكان نظرا الى ان قول المصنف
ولا يجوز بقاء المعلول بعدها بمعنى ويمتنع بقاء المعلول بعدها
وجواب الاستاد انا لو سلمنا ان المراد بالجواز الامكان الخاص
لكن نقول لم لا يجوز ان يكون الجواز متعلقا بالبقاء بمعنى التأخر
حتى يلزم جواز الاجتماع ثم قال وكيف يصح ان يقول المصنف
وان وجب مكان وان جاز مع جواز كون بعض المعلولات
آنية اى لا يكون طرف وجودها سوى الآن فلا يتصور لها
بقاء هذا وانت خبير بان بما ذكره من جعل الجواز متعلقا بالبقاء
وان اندفع السؤال المذكور وهو لزوم جواز اجتماع المعد مع المعلول
لكن يتوجه انه ان اراد انه لم يصح ان يقول وان وجب بقاؤها
بعد المعد اصلا بالنسبة الى شئ من المعلولات فلا يظهر مما ذكر
كيف وكثير من المعلولات وجب بقاؤها بعد المعد وان
اراد انه لا يصح على اطلاقه ان يقول وان وجب فيرد عليه انه
لا يصح على اطلاقه ان يقول وان جاز ايضا لان المعلولات
الآنية كما لم يكن واجب البقاء لم يكن جائز البقاء سواء اريد بالجواز
الامكان الخاص او العام ولا يتوجه هذا الايراد على توجيه المحقق

الشريف

الشريف بان يقال فى المعلولات الآنية لا يصح ان يقول وان جاز البقاء
بمعنى الامكان العام ايضا اذ له ان يقول المراد بجواز بقاء المعلول
بعد المعد جوازه بعد المعد فى الجملة ويمكن ان يقال مراد الاستاد
من جواز بقاء المعلول بعد المعد جوازا خاصا اى لا يكون البقاء
ضروريا ولا ممتنعا بالنظر الى نفس ماهية المعلول من حيث انها
معلولة من غير ملاحظة خصوصية المواد والافراد وظ ان هذا المعنى
ثابت لجميع المعلولات وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب
بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا مثل ما قلنا فى صحة وان جاز بحيث
يصير الحكم كليا كما هو اللايق بالمقام والا فقد عرفت آنفا انه يصح
ان يقال وان وجب فى الجملة اى فى بعض المعلولات البقاء
بعد المعد قوله لانه اذا جاز عدم التأخر الى قوله والاول
معلوم البطلان هذا التوجيه انما يصح لو لم يفسر قول المصنف
وان جاز فى المعد بقولنا وان جاز بقاء المعلول بعد انعدام المعد
بل فسر بجواز بقاء المعلول بعد وجود المعد اذ على التفسير الاول
لا يظهر المطلوب وهو جواز الاجتماع فى صورة التقدم ظهورا
تاما وذلك لان البقاء اذا كان متقدما على انعدام المعد كان
وجود المعلول مجامعا لوجود المعد ضرورة وفى صورة المقارنة
انما يظهر المطلوب اذا فسر الانعدام بان الانعدام وقبل ان البقاء
لما كان عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى فان كان مقارنا لان
انعدام المعد يكون اصل الوجود مجامعا لوجود المعد لكن فسر فى الشرح القديم
قول المصنف بالتفسير الاول وجعله اه المحقق الشريف قدس سره
عنوانا لحاشيته ويكون بناء كلامه على هذا التفسير فالاولى فى توجيه
السؤال الذى اورده السيد بعد حمل الجواز على الامكان الخاص
وتعليقه بمعنى التأخر المستفاد من لفظ بعد ما قررنا آنفا قوله
وان اريد انه بعد انعدام المعد الى قوله فلا يستفاد هذا المعنى

منه فيه بحث لان كلامه مبنى على التفسير الثانى لقول المصنف ولهذا
لم يورد لفظ الانعدام فى شئ من المواضع ولا يخفى انه على هذا التفسير
يمكن استفادة الاجتماع بان يقال البقاء وهو الوجود فى الزمان
الثانى لو كان بعد وجود المعد لكان اصل وجود المعلول مجامعا
لوجود المعد ويمكن ان يقال ايضا فى توجيه كلام الشارح تسليم
ان بناء كلامه على التفسير الاول ان المتبادر من امثال هذه العبارة
فى العرف جواز الاجتماع مثلا اذا قيل بقى زيد بعد موت عمرو يفهم
منه عرفا ان عمرا كان معاصرا لزيد مجامعا فى الوجود نعم يرد
على الشارح انه ذهل عن مقصود المحقق قدس سره من وجهين احدهما
انه بنى كلامه على التفسير الاول المذكور فى الشرح القديم وجعله
عنوانا للحاشية وثانيهما ان كلامه فى السؤال والجواب
مبنى على تعليقه الجواز بالتاخر المستفاد من لفظ بعد اما الثانى
فقد ظهر مما قررنا فى توجيه كلامه واما الاول فلانه لو كان واقعا
على ان بناء كلامه فى السؤال والجواب على التفسير الاول كيف
يحكم بان هذا المعنى وهو جواز الاجتماع استفاد السائل
من لفظ البقاء لا يدل بناء على التفسير الاول على هذا الا بعد
لفظ الجواز وتعليقه بمعنى التاخر ولا يكون لفظ البقاء مستقلا
بتلك الافادة كما قررنا الا ان يوجه كلام الشارح بالتوجيه الثانى
الذى قررنا لكن الملائم لما ذكره من تفسير كلام المصنف حيث قال
اى بعد الفاعل ولما نقل عنه ههنا هو التوجيه الاول هذا قوله
فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده بناء على حمله على المعنى الثانى هذا حق
لكن الاستاد ايضا ذهل عن مقصوده لان بناء كلامه على التفسير الاول
والاستاد جعله مبنيا على التفسير الثانى على ما عرفت متصلا بل عن مقصود
الشارح ايضا كما قررنا قوله لا يستلزم وجود بقائه بعده كما مر
من ان المعلول قد يمتنع بقاؤها بعد المعد فكيف يصح

الوجوب

الوجوب على اطلاقه غاية الامر انه يصح الوجوب فى الجملة وهذا
لا ينافى صحة الجواز فى الجملة هذا ويرد على قوله فلو قال والا لوجب
لم يصح كما مر منه انه اريد انه لم يصح اصلا فبط وان اريد انه لم يصح
على اطلاقه فنقول الجواز كذلك والجواب بمثل ما مر وهو ان المراد
من الجواز سلب الضرورة والامتناع بالنظر الى ماهية المعد من حيث
هى مع قطع النظر عن خصوصية الافراد وحمل العبارة على المعنى الذى
لا غائلة فيه مبنى على ان انتفاء المطلق قد يصدق بانتفاء فرد ما مثلا
اذا قيل زيد انسان وزيد منتف يصدق ان الانسان منتف
فى الجملة لكن الشايع المتبادر من سلب المطلق سلبه بحيث
ينتفى جميع افراده كما قرر فى العدم المطلق وعند هذا ظهر ان منع
تبادر المعنى الاول مكابرة وقوله كما عرفت مقصود السائل
وتفصيل المقام اشارة الى ما قرره فى الحاشية المتقدمة
وفائدة هذا الكلام ههنا ان الشارح بما قرر لو قرر السؤال
بطريق آخر لكان جواب المحقق موجها ولم يكن موجها على هذا التقرير
الواقع منه اشار الاستاد الى بعد الاطلاع على مقصود
السائل وتفصيل المقام يظهر ان جوابه موجه قوله انت خبير
بانه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد آه الظاهر ان مقصوده
ههنا الايراد على القوم بان المبحث بعد التحرير غير قابل للنزاع
ويحتمل ان يكون اشارة الى ان النزاع لفظى قوله كما هو
مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة انما هو لحدوثه
فيه بحث لان من قال بان احتياج الممكن الى العلة انما هو
لحدوثه لم يقل بالعلة المبقية والا لتحقق الاحتياج بدون علة
هف والجواب ان مراده ان غرض المصنف فى هذا المقام
عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا كما هو مذهب القائلين
بان احتياج الممكن الى العلة انما هو لحدوثه الا انه عبر عن انتفاء العلة

مطلقاً بانتفاء العلة الموجدة والمبقية لان انتفاء العلة مطلق
عند من يقول بالعلة المبقية كالمصنف ومن يجوز حذف عبارة
عن هذا التفصيل واعلم ان مقصوده رحمه الله من هذه الحاشية امران
احدهما دفع الاعتراض المذكور عن كلام المصنف وقد حصل من التعميم
في العلة بالتمام وثانيهما دفع اعتراض الشارح عن كلام السيد قدس سره
وتحرير ما ذكره في هذا المقام ان السيد قدس سره لم يكن بصدد الجواب
عن الاعتراض المذكور بل غرضه ابطال المقدمة التي اخذها المعترض
في اعتراضه وتحقيق ما هو الحق فيها والسيد قدس سره لم يصدر
هذا الكلام بلفظ اجيب بل هذا الكلام وقع في حاشية
مصدرا بلفظ اقول لكن لما كان دأبه قدس سره في هذه الحاشية
بعد نقل الاعتراض ان يكون متصديا للجواب حمله الشارح على الجواب
عن الاعتراض وبدل لفظ اقول بلفظ اجيب تصريحا بالمقصود
وتمييزا لكلامه قدس سره عن كلامه ثم اعلم ان الشارح لم ينقل كلام السيد
كما ذكره بل تصرف فيه على وجه يختل نظمه ويعسر فهمه وذلك يختل نظمه
لان السيد قدس سره ذكر بعد قوله لا على البدل وتوضيحه
ان يقال جاز ان ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم المعلول فيه فهمه تامه
بل يقوم مقامه فاعل آخر غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الفاعل
الاول مع سائر العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل الثاني
مع سائر العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا استحالة في ذلك
لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع المستقلتين
وقد سبق انه لا دليل على امتناع مستقلتين ممتنع الاجتماع
فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط
لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم ايضا من انتفاء العلة
انتفاء المعلول هذا ما ذكره في تقرير الاعتراض ثم قال اقول
لا استحالة الى آخر ما ذكره الشارح من الدليل ثم قال فان قلت

ماذكره

ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل الى آخر ما نقله الشارح ولا يخفى عليك
ان مما نقلنا عنه قدس سره يظهر انه في ذكر الاعتراض منع اولا
احتياج المعلول الى العلة الموجدة له اولا واسنده بجواز
تعاقب العلتين المستقلتين وجعل تعاقب العلتين المستقلتين
قسمين احدهما تعاقب ذات الفاعل وثانيهما تعاقب سائر العلل
مع وحدة الفاعل ثم ابطل تعاقب العلتين المستقلتين ثم اورد
على نفسه ان ما ذكرته من الدليل انما يجري في تعاقب العلتين المستقلتين
في صورة تعاقب نفس الفاعل لا في صورة اخرى وهي
تعاقب سائر العلل مع وحدة الفاعل واجاب باجراء الدليل
فيها وتقريره ان في صورة تعدد الشرط مثلا مع وحدة الفاعل
منهما تامه اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط ولا في العلة التامة وان توقف تاثيره على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الآخر
تاثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة بيانه ان التاثير الآخر لا يخ
اما ان يكون تاثيرا في نفس الوجود او في استمراره وعلى الثاني
تكون العلة الثانية وهي الفاعل مع الشرط الثاني علة مبقية
لا علة مستقلة وهو خلاف المفروض وعلى الاول فلا يخ اما
ان يكون التاثير في نفس الوجود بعد الانعدام فيلزم اعادة المعدوم
اولا فيلزم تحصيل الحاصل هذا التفصيل ما يستفاد من كلام السيد
في هذا المقام واما الشارح ترك في الاعتراض قوله وتوضيحه
الى قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وجعل قوله وكذا
لا يلزم عطفا على قوله فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
حتى صار صورة تعاقب الشرط قسيما لتعاقب العلل المستقلة
وقد كان في كلام المعترض عطفا فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول
ومندرجا تحت صورة تعاقب العلل المستقلة وكذا غير في اكثر النسخ

تقرير السؤال المذكور فى كلام السيد كما نقلنا بقوله فان قلت
ماذكرتم انما يتم فى تعدد العلة الفاعلية آه فيشكل عليه فى جواب
هذا السؤال انه اذا كان التاثير المشروط بخصوصية الاخر
تاثيرا آخر كيف يتم الدليل اذح اى حين ما جعل تعدد الشرط
فيما لتعدد العلل المستقلة لا مندرجا فيه اذا كان التاثير
الثانى تاثيرا فى استمرار المعلول كيف يلزم خلاف المفروض
ولا يخفى انه على ما قررنا لا يصح تبديل ماذكره الشريف بما ذكر الشه
لان هذا مبنى على ملاحظة ان قول السيد قدس سره جواب
عن الاعتراض المذكور ولا حاجة فى هذا الغرض وهو عدم صحة التبديل
المذكور الى ماذكره الاستاد من التعسف قوله اقول المستدل
انما ابطل اه اعلم ان الشه حمل التوقف فى دليل السيد قدس سره
على معنى امتناع الموقوف بدون الموقوف عليه ولهذا قال فى الشق الثانى
واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول
الا بوجوده ولا شك فى صحة هذا الكلام بعد كون التوقف بالمعنى المذكور
ولا يغتره ان السيد ابطل هذا الشق باستلزامه اعادة المعدوم
او كون ما هو علة مستقلة غير مستقلة اذ لا يجب على الناقض
اجراء تمام مقدمات المستدل فى صورة النقض بل يكفيه اجراء بعض
مقدماته منضما الى بعض مقدمات اخر صحيحة صادقة اذح يتم غرضه
وهو القدح فى مقدمات الدليل اذ الحق لا يلزم من المقدمات الصادقة
فيلزم من بعض مقدمات الدليل التى اجراها الناقض هذا التحقيق
ماذكره الشه لكن الاستاد رحمه حمل النقض على نقض تمام الدليل
كما هو الظاهر من مقام النقض فاعترض عليه اولا بان المستدل
انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم او كون
ما فرض علة مستقلة غير مستقلة وظ ان هذا المحذور لا يلزم
فى هذه الصورة فلا يتم النقض ثم لما استشعر انه يجوز للشه ان يقول

ان هذا النقض

ان هذا النقض نقض لبعض الدليل لا لتمامه كما بينا اعترض عليه
وقال بل لا يتم دليله فى نفسه سواء كان نقضا لتمام الدليل
او لبعضه اولم يكن نقضا اصلا فحمل التوقف على معنى الاستتباع
ومنع ان توقفه على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع وجود المعلول
بدون تلك العلة اذ لا يقبض العقل من ان يستتبع معلول
واحد كل واحد من امرين بحيث اذا وجد ابدا حصل المعلول منه
ولا يجرى مثل هذا المنع فى صورة الاستدلال بان يقال
لا نسلم انه اذا كان التاثير موقوفا على خصوصية شرط بمعنى استتباع
ذلك الشرط لهذا التاثير زال بزواله نعم لو حمل التوقف
على المعنى الذى اخذه الشه لا يصح هذا المنع لكنه ح لم يتم نقض
بعض الدليل كما مر اذ لعله فرق بين استتباع كل واحد من امرين
معلولا واحدا ابتداء وبين ان يستتبع شرط تاثيرا معينا
ثم يزول هذا الشرط ويبقى التاثير المعين لقيام شرط اخر مقامه
بان الاول يجوز والثانى لا يجوز لكن للمناقشة مجال واشار
ببعض المناقشات الى المناقشة التى ذكرناها والى الاعتراض الاول
الذى ذكره الشه وكذا الثالث لكن الثالث كما ترى
ليس بمقبول عند المحققين اذ غرض السيد ابطال تعاقب العلتين
المستقلتين بناء على اصولهم المبرهنة فى مقامها واما ان الدليل
لم يتم على نقضها فرجوع الى الانظار المذكورة فى مباحثها
وليس من خصوصيات الشه قوله من البين انه اذا كان
آه لما حمل الشه التوقف على معنى امتناع الموقوف بدون الموقوف عليه
لا بد له من اختيار الشق الاول اذ هذا المعنى لا يتحقق الا بالنسبة
الى القدر المشترك والاستاد لما حمل على معنى الاستتباع
كما مر اختار الشق الثانى ودفع منع الشه بدعوى البداهة
بانه اذا كان الاستتباع متحققا بالنسبة الى القدر المشترك

حصل المعلول منه

الاول

يكون لخصوصيته لغوا في العلية ثم لا يخفى عليك لو حمل التوقف
على ما حمله الشارح لم يكن لما هو المشهور بينهم وقد ذكره الشارح
مرادا من انه يجوز توارد العلل المستقلة على البدل اللهم
الا ان يحمل العلة على ما هو فردها **قوله** فالذي يتلخص من كلام الشيخ
آه يعني لا يجوز في الفاعل التعدد سواء كان على سبيل التبادل
او التعاقب وسواء كان الثاني مستقلا او مبقيا وبيان
ذلك موقوف على مقدمتين الاولى انه اذا تحقق هناك
امور يصلح كل واحد منها لان يستتبع لامر ما فبالحقيقة الممتنع
هو القدر المشترك بين تلك الامور والاستتباع
انما يعرض له بالذات وعروضه لكل واحد من الخصوصيات
بواسطة الامر العام الذي هو القدر المشترك وقد مر الاشارة
الى تلك المقدمة في بحث الامكان بالغير الثانية ان الفاعل
للواحد بالعدد اي بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالعدد
اي بالشخص وهذا الحق سواء كان التشخص عين الوجود
كما نقل عن الفارابي او لازما له وذلك لانه كما يقبض العقل
من ان يكون المؤثر في الوجود ليس امرا موجودا كذلك ينقبض
من ان يكون المؤثر في التشخص ليس امرا متشخصا وهذا
بناء على ان فاعل التشخص هو فاعل الشخصية والا فالمفروض
هو ان الفاعل فاعل الشخص الموجود والمقدمة الاولى ليست
مختصة بالفاعل بل يجري في سائر العلل كما اشرنا اليه واما الثانية
فمختصة بالفاعل وذلك لان العقل كما لا ينقبض عن ان يكون
الموقوف عليه للوجود امرا ليس موجودا اذا لم يكن مفيدا
للوجود كعدم المانع والمعد كذلك لا ينقبض من ان يكون
الموقوف عليه للتشخص امرا غير متشخص اذا لم يكن مفيدا
للتشخص ولاجل هذا العرف قال الاستاد لا يجوز

ذلك

٢٤٠

ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في الشرائط والآلات
ووجه استلزام المقدمتين للمطلوب انه اذا كان هناك
فاعلان سواء كانا متبادلين او متعاقبين وسواء كان الثاني
مستقلا او مبقيا يكون بالحقيقة الفاعل الذي استتبع المعلول
هو القدر المشترك بناء على المقدمة الاولى والتالي باطل
لما مر انه لا يجوز ان يكون فاعل التشخص امرا غير متشخص بناء
على المقدمة الثانية في غير الفاعل لم يتم الدليل فيه فافترق
حكم الفاعل وغيره ثم نقول اما استنباط المقدمة الاولى من كلام الشيخ
فهو انه نسب علية الهيولى الى القدر المشترك بين الصور
اي ماهية الصور لا الى كل واحد من المعينات على سبيل التعاقب
وصرح في هذا الموضع بانه اذا كانت علة الهيولى واحدا منها
فيتوقف الهيولى على واحد انعدم بانعدامه حيث قال عند
تحقيق ان الصورة من حيث انها صورة شريكة لعلة الهيولى
بعد تحقيق ان المادة ليست علة للصورة بوجه من الوجوه
فلننظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة
فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز
فيها واما الصورة التي تفارق المادة ويبقى المادة موجودة
بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة يعدم بعدمها ويكون ثم علة
للصورة المستانفة مادة اخرى يوخذ عنها ولكان يكون تلك المادة
حادثة ولكانت يحتاج بها الى مادة اخرى فيجب اذا ان يكون
علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض
وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة
البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال لقائل ان يقول انه
ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما

كالعلة فاذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب
ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء
وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة من النوع بل من حيث هي
صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا
ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة دائما موجودا كذلك
ثم قال لك ان تقول ان مجموع تلك الصورة الى آخر ما نقله
الاستاذ واما استنباط المقدمة الثانية من مجموع السؤال
والجواب الذي فيهما وذلك لان هذه الصورة لو كانت
وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها حيث لم يجوز
في مقام علية الصورة للهيولى ان يكون العلة هي ماهية الصورة
حتى لا يعدم الهيولى بعد عدمها بل نسب العلية الى الصورة المتشخصة
ولهذا حكم بلزوم عدم الهيولى بعد عدمها وذلك لان الصورة اذا كانت
وحدها علة لا يكون الا علة فاعلية والذي يتحصل مما ذكرنا ان التوقف
بمعنى الامر المقتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء الذي عبر نا عنه
في هذا البحث بالاستتباع لازمه اذا عرض لشيء حقيقة لا يمكن تحقق
ذلك الشيء الموقوف بدون الموقوف عليه بناء على ان المستتبع
حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي ولا يمكن تحقق الموقوف
بدونه ومنه يظهر جواب آخر عن الاعتراض المذكور في الشرح على
قول المصنف ولا يجوز بقاء المعلول بعد انعدام علته غير ما ذكره
الاستاذ لا يحتاج فيه الى جعل العلة متناولة للموجدة والمبقية
معا كما لا يخفى ولا يصير المسئلة هدرا لان استلزام هذا المعنى
للتوقف للامتناع المذكور انما هو بعد ملاحظة المقدمة
المذكورة ان المستتبع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي
فان قلت على ما ذكرت من استلزام التوقف بالمعنى المراد ههنا
للامتناع المذكور يندفع منع الاستاذ عن دليل الشارح وكذا

يندفع

بان نقله الاستاذ وكذا يمكن ان يستنبطها من الكلام الذي نقلناه عنه حيث قال فلا يجوز وذلك صح

في صورة التعدد ونحوه

اي الامتناع

يندفع نظر هذا المنع على دليل السيد قدس سره كما لا يخفى قلت بناء كلام السيد
وكلام الشارح على المشهورات وهم غافلون عن هذا التدقيق الذي
ذكره الاستاذ بدليل ان من كان عارفا بهذا لا يجوز تعدد العلل المستقلة
على سبيل التبادل والتعاقب وهم جوزوا ذلك بهذا ثم نقول
لا يبعد بعد التحقيق المذكور من ان العلة في صورة التعدد هي الامر الكلي
ان يجعل النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول شخصي تبادلا
او تعاقبا لفظيا بان من قال بالجواز اراد بالعلة فردا هو علة حقيقة
ومن قال بالامتناع اراد بالعلة ما هو معروض العلية حقيقة وبناء كلام الاستاذ
هل يجوز ان يتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون للواحد
الشخصي علتان مستقلتان على ان المراد بالعلة ما هو فرد لها اذ في هذه الصور
يتحقق تعدد العلل بمقتضى النظر الجليل واما عند التحقيق والتدقيق
فيظهر انه لم يكن تعدد العلل حقيقة هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام
والتكلان على التوفيق **قوله** ثم انكم قلتم حاصل كلامه منع التغاير
اولا ثم منع عدم امكان كونهما غير ذات المصدر ثانيا بعد تسليم
التغاير بحسب المفهوم **قوله** سياق الكلام يقتضي آه تحاشي الثاني
ونقول تم جواب النقض بقوله فان المعلول اذا كان واحدا
يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر لانه في الحقيقة
منع لقول الناقض فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه
نسبة بينه وبين غيره وقوله بخلاف آه بيان للفرق بين الدليل
وبين صورة النقض لئلا يتوجه المنع الوارد على صورة النقض
على مقدمات الدليل ولا شك انه من هذه الجهة كان استدلالا
مدعيا بعدم ورود المنع على الدليل فالمنع في مقابلة موجه واما
قوله بعد ابائه آه فالاباء ما اشار اليه اولا بقوله سياق الكلام
يقتضي آه وبيانه ان التسليم انما يتعلق بما يتعلق به المنع اولا
والتسليم ههنا انما هو قول تسليم المجيب لا بد ان يكون

للعلة خصوصية آه فالمنع ايضا كان منعه ويرد عليه ان المراد
من هذا الكلام الزاما هو التعدد بان يحمل قوله على انه لابد
من خصوصية مع كل صادر معين آخ قوله وله بهذا الاعتبار
نحو من الوجود وان كان اعتباريا فيلزم الكثرة لان في مرتبة
وحدة الذات اي قبل صدور شئ ما لا يتحقق مفهوم لا في نفس الامر
ولا في الاعتبار لان جميع انحاء الوجود معلول ولو سلم ان
ما هو معلول انما هو الوجود في نفس الامر فنقول لا شك ان اعتبار
متحقق في نفس الامر وان كان المعتبر ليس كذلك واندفع
ما قال السيد ان قوله وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود
غير مسلم اذ لا يلزم من اعتبار تحقق ما لا تحقق اصلا وجوده لا ذهنا
ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين مع
ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا فاعتبار التحقق لا يكون مستلزما
للوجود ولا يلزم من اعتبار تحقق السلب وجوده على انا نقول
اذا لم يكن للسلب تحقق اصلا بوجه من الوجوه يكون من قبيل السلب
المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بتعدد العلة لاجله
بل مصداقه ان توجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يتعقل
تعدد العلة والحاصل ان السلب ح يصير من قبيل القسم الاول
والكلام في القسم الثاني وقوله ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة
مبني على اعتبار تعدد السلب على ما افاده صيغة الجمع والا فيكفي
في حصوله صدور واحد نعم يتحقق هناك كثرة وهو الواجب
وذلك السلب المنضم اليه ثم الظاهر من سوق كلامه انه في صدد
اتمام ما يقال ودفع كلام الشارح عنه ويدل عليه قوله وسلب الشئ
لا يتوقف على ثبوته اي ثبوت ذلك الشئ على ما هو الظاهر
وكان معنى كلامه ان الثابت الذي له تحقق لا بد ان يكون مسلوبه
متحققا وهذا اي سد لان سالب الشئ عن شئ لا يستدعي

تحقق شئ

تحقق شئ من الطرفين لا يقال تحقق النسبة يقتضي تحقق الطرفين
لان سلب الثبوت هو سلب النسبة لا النسبة ولو اقتضى السلب
تحقق الطرفين لزم ارتفاع السلب والايجاب عندهم
عدم الطرفين مطلقا هف والاظهر ان يقال في اصل المط
الاضافة وكذا السلب اذا كان لهما تحقق في نفس الامر
او في الاعتبار لم يكن واسطة في صدور المعلول الاول
لان جميع انحاء الوجود معلول سوى وجود الواجب تع
والكلام في المعلول الاول وفي صورة الاضافة يلزم
زيادة محذور لان الاضافة كما كانت متحققة محتاجة
الى العلة كذلك طرفيها بخلاف السلب فان له (ن طرفاها معه)
تحققا في نفسه اذا اخذ بالوجه الثاني على ما قرره رحمه
لا مسلوبه وحمل كلامه في جانب السلب على ما ذكرنا حتى يكون
كلاما مستانفا لا اتماما لكلام القائل بعيد تامل **قوله**
ولا يخفى على الفطن المنصف آه اراد ان الخصوصية المشتركة
لا يقتضي الا امرا مشتركا فلا يقتضي خصوصية كل من المعلولين
لعدم اشتراكها بينهما وذلك لان المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا
واختصاصا فلا بد لخصوصية كل واحد من المعلولين من مقتض
كذلك نظيره ما قالوا ان التصور الكلي والارادة الكلية
يصير سببا للامر الجزئي وفيه بحث لانه ان اراد بكون الخصوصية
مشتركة بين المعلولين انها متعلقة بالقدر المشترك بينهما
وهو الامر الكلي حتى يكون المعلول امرا كليا فمسلم ان
اشتراك الخصوصية بهذا المعنى يستلزم ان يكون المقتضي
ايضا امرا مشتركا كليا لكن من قال بالخصوصية المشتركة
لم يرد هذا المعنى وان اراد انها متعلقة بكل واحد
من المعلولين بخصوصه فلا نسلم ان اشتراكها بهذا المعنى

يستلزم اشتراك مقتضاها قوله لان المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا
قلنا المقتضي في الحقيقة هو الفاعل وهو امر مخصوص غير مشترك في نفسه اصلا
ولو سلم ان الخصوصية هي المقتضي نقول تلك الخصوصية امر جزئي لا كلي
فلا يتكثر ولا يشترك في نفسه انما يتكثر ويشترك تعلقها واما ما ذكره
في النظر فمردود بان التصور الكلي والارادة الكلية لا يتعلق بكل واحد
من الخصوصيات بل بالامر الكلي فليس من قبيل ما نحن فيه **قوله**
صدور ا ه هذا الاستدلال من قبيل ان يقال زيد ابو عمرو وعمرو
كاتب فزيد ابو كاتب واجراؤه فيما نحن فيه ان يقال العلة ذو صدور
ب وصدور ب لا صدور ا فالعلة ذو لا صدور ا وقد كانت
متصفة بصدور ا ومثل هذا الاستدلال من قبيل الشكل الاول
عند الاستاذ صحيح الانتاج صرح به في تعليقاته على المحاكمات والمطالع
قوله وتفصيله ان اتصاف شيء بامر آه فيه نظر اما اولا فلانه لو تم
ما ذكره لزم تحقق التنافي والتقابل بين كل مفهومين كالمتنافيين
مثل السواد والحركة فانا نقول لا يجوز ان يتصف الجسم بهما
من حيثية واحدة وذلك لان اتصاف الجسم بالسواد هو لا اتصافه
بالحركة فلو اتصف بالسواد من حيث اتصف بالحركة لزم اتصافه
بالحركة من حيث اتصافه باللاحركة هف واما ثانيا فبالحل وهو
ان اتصاف العلة بصدور ا لا ينافي اتصافها بلا صدور ا وذلك
لان المنافي للاتصاف بصدور ا هو رفع صدور ا لا لا صدور ا
والفرق بينهما كالفرق بين العدم الذي هو رفع الوجود وبين اللاوجود
فان الثاني محمول مواطاة على الماهيات دون الاول والسر في ذلك
ان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار صدقهما على ذات واحدة
وحملهما عليها والحمل على ضربين المواطاة والاشتقاق والمعاني
المصدرية التي من شانها الحمل على الحقايق اشتقاقا اذا اعتبر
تناقضها انما يعتبر نقايضها بحسب هذا الحمل وبهذا الاعتبار

نقيض الصدور

نقيض الصدور رفع الصدور ونقيض الوجود العدم لا لا الصدور
واللاوجود وقد يعتبر نقايضها بحسب الحمل المواطاة ونقيضها
بهذا الاعتبار في الوجود والصدور اللاوجود واللاصدور
ولما كان المعتبر في الصدور حمله اشتقاقا على ذات العلة
فنقيضه بهذا الاعتبار ليس الا رفع الصدور نعم لو اعتبر
صدق الصدور على شيء مواطاة كان نقيضه بهذا الاعتبار
اللاصدور لكنه غير المبحث ومعنى التناقض بالاعتبار الاول
انه لا يجوز صدق الصدور او رفعه على شيء اشتقاقا وبالاعتبار الثاني
انه لا يجوز صدق الصدور واللاصدور على شيء مواطاة
فبناء الاستدلال خلط النقيض باعتبار الاشتقاق بالنقيض
باعتبار المواطاة والعجب كل العجب ان الشارح استدل
في مبحث الحال بمثل هذا بعينه ورد عليه الاستاذ هناك بالنقض
والحل وههنا استدل به على هذا المطلب العظيم الشان وبما ذكرنا
يظهر حال انفكاك الشنيع تامل **قوله** ويندفع بمثل ما ذكرنا
سابقا اما بان يقال اذا وجب ب من حيث وجب ج
لم يتحقق منشأ خصوصية كل منهما بل يتحقق ح منشأ القدر المشترك
او بان يقال وجوب صدور ج هو لا وجوب صدور ب
فلو اتصف بالاول اشتقاقا اتصف بالثاني ايضا
اشتقاقا فلم يجب صدور ب والحاصل انه يدفع عنه الايراد
بارجاعه اما الى الدليل الاول او الى الدليل الثالث
وقد تما لكن انت عرفت الدليلين ثم لا يخفى انه لا حاجة
في اتمام الدليل الى ما مهده اولا حيث قال وقد قرر انه
ما لم يجب صدور الشيء عن موجده لا يصدر عنه ولا الى اقحام
لفظ الوجوب كما لا يخفى **قال الشارح** واجيب بان السلوب
لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها فان قلت

اراد رحمه بالنقيضين هو الاتصاف بصدور ا وعدم الاتصاف به
على ما ذكره بقوله وتفصيله اه لا الصدور واللاصدور وتقرير الدليل
ح بعد تمهيد مقدمة هي ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ان
صدور لا ا ليس صدورا فاذا اتصف شئ بصدور لا ا فهو من حيث
اتصافه بصدور لا ا ليس متصفا بصدور ا لما مر ان الاتصاف
بصدور لا ا من حيث هو ليس اتصافا بصدور ا فاذا لم يكن للشئ
الا حقيقة واحدة وكان مصدرا لا ا وليس كان متصفا بصدور ا
لما عرفت ان اتصافه بصدور لا ا ليس اتصافه بصدور ا فيلزم
اجتماع النقيضين من حيثية واحدة قلت اولا كلامه رحمه قبل التفصيل
صريح في ان المتناقضين هما الصدور واللاصدور حيث قال جاز
ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره
فانه جعل ذلك الشئ الذي له حيثيتان متصفا بالصدور واللاصدور
من حيثيتين ولم يجعل ذلك الشئ متصفا بالصدور وليس متصفا به
من حيثيتين وكذا حيث قال بعده واما اذا لم يكن الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما وظ ان ضمير بهما عبارة عن الصدور واللاصدور
فهما المراد بالنقيضين الذين يتصف شئ واحد بهما من حيثية واحدة
واما ما ذكره من التفصيل فمآله ايضا الى ما ذكره اولا الا انه جعل فيها
النقيضين الاتصاف واللااتصاف ولا فرق بين جعل النقيضين
هما الصدور واللاصدور وبين جعلهما الاتصاف واللااتصاف
في اصل تقرير الدليل ويمكن تقريره على نحو التقرير في الصدور
واللاصدور على ما لا يخفى والايراد مشترك اذ كما ان اللاصدور
ليس نقيضا للصدور بحسب حمل الاشتقاق لم يكن اللااتصاف
نقيضا للاتصاف بهذا الاعتبار ايضا وكذا يمكن التقرير
في الصدور واللاصدور على نحو التقرير في الاتصاف وعدمه
بان يقال اذا صدر شئ امران كا د ب لا ا فلا شك ان صدور لا ا

عنه ليس

عنه ليس هو صدور ا عنه بحكم المقدمة المذكورة فهو من حيث انه يصدر عنه
لا ا ليس يصدر عنه ا فلو لم يكن له الا حيثية واحدة يلزم اجتماع النقيضين
اي كون ا صادرا عنه وليس بصادر عنه هف والحاصل ان ههنا
تقريرين يجري كل منهما في الصدور واللاصدور وكذا في الاتصاف
واللااتصاف ولم يندفع الايراد عنه رحمه بجعل النقيضين
هما الاتصاف واللااتصاف دون الصدور واللاصدور
كما فهم من كلام القائل ثم نقول انما لم نحمل كلام الاستاد رحمه على هذا التقرير
حتى يندفع الايراد عنه بما اورد بالوجوه اما اولا فلانه جعل النقيضين
هو اللاصدور في التقرير الاول واللااتصاف في التقرير الثاني
دون عدم الصدور وعدم الاتصاف وقد سبق منه
في بحث اتحاد مفهوم نقيضه انهما متغايران حيث قرر هناك
ان اللاوجود غير العدم لصدق الاول على الماهيات بما هو هو دون الثاني
ومدار هذا التقرير على ان يجعل نقيض الصدور هو سلب الصدور
عن ذلك الشئ واما ثانيا فلان الحيثية على هذا التقرير
في قوله فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف
بغيره كانت لبيان الاطلاق وهي ما يقال ان قولهم الماهية
من حيث هي ليست الا هي مع ان الحيثية المذكورة قبلها
في مواضع وكذا ما يذكر بعدها حيث قال يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة
تقييدية او الحيثية المعتبرة في جواز اجتماع المتقابلين وعدم
جواز اجتماعهما ما يختلف به المحل على تقدير تعددها كما صرح بذلك
رحمه في مواضع عديدة من هذا الكتاب وعلى هذا الايلائم اجزاء الكلام
واما ثالثا فلانه اذا بني الكلام على ان الماهية من حيث هي
ليست الا هي لم يحتج الى جعل ب لا ا اذ ظ ان صدور ب
او كون ب و ا متغايرين مفروض حيث فرضنا انه يصدر امران
هما ا و ب الآن يقال ذلك لزيادة توضيح هذا ما يتعلق باللفظ

فهو ساه

والعبارة او ليس القصد بالذات متعلقا بهما بل لو تم الدليل على هذا التقرير
فلا مضايقة مع مثله رحمه بمثل هذه المواخذة اللفظية لكن الدليل
على هذا التقرير يشتمل على الفساد اما اولا فلانه لو تم هذا الدليل لزم
ان لا يتحقق وصفان غير متماثلين الا وبينهما تقابل بهذا التقرير
ولو كانا متلازمين مع انهم قالوا الاثنان اما متقابلان واما متخالفان
واما متماثلان مثلا نقول الحركة مقابل للسخونة اذ لا يمكن اتصاف الجسم
بهما من حيثية واحدة وذلك لان الجسم من حيث اتصافه بالحركة
لم يتصف بالسخونة لان الماهية من حيث هي ليست الا هي
وقد كان متصفا بالسخونة فلابد من حيثيتين حتى كانت من حيثية يتصف
بالسخونة ومن حيثية اخرى تتصف بسلب السخونة عنه فان قلت
ما ذكرت انما يدل على ان الاتصاف بالسخونة وعدم الاتصاف بها
متقابلان والامر كذلك ولا يلزم التقابل بين الحركة والسخونة
قلت ما ذكرت في الدليل ايضا انما يدل على ان الاتصاف بصدور ا
وعدم الاتصاف منافيان ليس من حيثية واحدة وقد التزمنا منه ان الاتصاف
بصدور ا والاتصاف بصدور ب من جهتين فكذا الكلام فيما نحن فيه
فان قلت امتناع اجتماعهما من حيثية واحدة لا يدل على انهما متقابلان
بالذات قلت التزام التقابل في الجملة بين جميع المفهومات
خروج عن الانصاف واما ثانيا فبما تفطن به بعض الاذكياء المترددين
الي وهو لو تم هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي امر واحد
ايضا وذلك لانه لو صدر عن ا ب فهو من حيث هو لم يتصف
بصدور ب لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وقد كان
متصفا بصدور ب فاذا لم يكن له الا حيثية واحدة يتصف
بصدور ب ولم يكن متصفا به هف واما ثالثا فبالحل
وذلك بان نقول لابد في التناقض من كون النسبة في السلب
والايجاب واحدة صرح رحمه بذلك في مواضع من الحاشية

حيث قال

حيث قال في بحث التقابل ان الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية
وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي
في الخارج ليس زيد اعمى اي في الذهن ولا تغاير ههنا في الموضوع
ولا المحمول ولا باقي الثمانية بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم
في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن
وكذا الحمل الذاتي اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل الوصفي المعتبر بخصوصه كقولك
الجزئي جزئي اي هو هو بالحمل الاول الذاتي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل الوصفي
فانهما صادقان انتهى وكذا يقال في مواضع اخر الانسان حيوان
بمعنى يصدق عليه الحيوان لا يناقض كون الانسان ليس بحيوان
اي في نفس مفهومه ونحن نقول الفاعل من حيث هو متصف
بصدور لا وان صدق عليه انه لم يتصف بصدور ا فكان متصفا
بصدور ا ولم يكن متصفا به ايضا لكن كونه متصفا به بحسب الحمل
المتعارف بمعنى انه يصدق عليه ذلك وعدم الاتصاف به
من حيث اتصافه بصدور لا ليس بحسب هذا الحمل بل بحسب
حمل الشيء على نفسه بمعنى انه من هذه الحيثية ليس عين هذا الاتصاف
ومرجعه ان الاتصاف الثاني ليس عين الاول ولا ذاتيا له قال رحمه
في اوائل بحث الماهية عند تحقق كون الماهية من حيث هي ليست
الا هي مصداق ذلك الحمل في مثل قولنا الانسان من حيث هو
ليس كاتبا ان وصف الكاتب ليس ذاتا ولا ذاتيا له ولا ينافي
ذلك كونه متصفا به بحسب نفس الامر ويسمى احد الحملين
الحمل بحسب الملاحظة والاخر الحمل بحسب نفس الامر هذا
ما تيسر لي على سبيل التعجيل والتكلان على التوفيق والله اعلم
بحقيقة الحال وحقيقة المقال
قال الشارح واجيب بان السلوب لا تثبت الا بعد ثبوت الغير

هذا المنع غير مضر فتامل

فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور فان قيل لزوم الدور ثم
فان الواحد الحقيقي مع الاضافة الى معلوله الاول او سلب المعلول عنه
لو كان علة للمعلول الثاني لم يلزم الدور وفي صدور المعلول
لاحتياج الى ضميمة الاضافة قلنا يكون المعلول الثالث محتاجا
الى المعلول الاول وهكذا فيعود المحذور المهروب عنه وهو انه
يلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له
قوله والجواب عنه ان المعلولات مستنداه لا يخفى عليك
ان هذا الجواب يجعل الدليل جاريا في توارد العلل المستقلة مطلقا
سواء كانت مجتمعة او متبادلة ابتداء او متعاقبة مع انهم جوزوا
الثاني كما صرح به السيد بل الثالث كما اشار اليه الشارح
حيث قال ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل
اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور فان قلت
الاستاد لم يقل بجوازهما بل قال بامتناعهما كما تم فلا يرد نقضا
عليه قلت امتناعهما عنده رحمه لا يدفع الاعتراض عنهم لانهم يجوزونهما
وانما الحج عندهم الاول بهذا الدليل الجاري فيهما بهذا التوجيه الذي
ذكره رحمه فما ذكره لا يصلح توجيها لدليلهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبله
رحمه على ما لوحنا اليه ان من قال بجواز تعدد العلل الغير المجتمعة على سبيل التبادل
ابتداء والتعاقب اراد بالعلة ما يصدق عليه ما هو علة حقيقة وهو القدر المشترك
بينهما فتوارد العلل المستقلة حقيقة مطلقا مجتمعة كانت او لا باطل
عندهم فلا نقض عليهم بهذا والاظهر في الجواب ان يختار
ان المراد بالاحتياج الاستناد وقوله فهو لا ينافي الاستغناء عنه
بغيره قلنا ان فسر الاحتياج بالاستناد فسر الاستغناء بعدم الاستناد
ضرورة ان الاستغناء عدم الاحتياج وتفسيره تابع لتفسير الاحتياج
فصار حاصل الدليل انه اذا اجتمع العلتان المستقلتان لزم الاستناد
الى كل منهما لكون كل منهما علة والاستغناء عنه اي عدم الاستناد اليه

لكون الآخر

لكون الآخر مستقلا بالعلية اي بالاستناد اليه ايضا على ما سيحققه الشارح
من ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحد منهما
احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها
فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمع
بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور
اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة
دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت وقد تلخص مما ذكر
ان المعتبر فيما هو علة حقيقة لشيء عند الاستاد امتناع تحقق هذا الشيء
بدونه ولا شك ان في صورة التبادل ابتداء او التعاقب
انما هو بالنسبة الى المتعدد المشترك فلا يتعدد العلة بالحقيقة
ولهذا لم يجوزوا توارد العلل على سبيل البدل ابتداء ولا على سبيل التعاقب
وعند الشارح ان اللازم في علة الشيء استناد ذلك الشيء اليها
بعد وجودها لا قبل وجودها ولا بعد عدمها ولهذا جوزوا
توارد العلل على سبيل البدلية ابتداء وتعاقبها والظاهر
من كلام المحقق الشريف ان المعتبر في كون الشيء علة لامر وجوب
استناد ذلك الامر اليه بعد وجوده بحيث لا يجوز بقاؤه
واستناده الى غيره ولهذا جوز التوارد على سبيل البدلية
ابتداء لا على سبيل التعاقب **قوله** فيه بحث لانه لا يلزم آه
لا يخفى اندفاع هذا المنع بقوله لان معنى استقلال العلة ان لا تتوقف
في التاثير الى شيء آخر فلا يتوقف وجوده الى شيء آخر ايضا والا لتوقف
التاثير عليه ايضا والمفروض توقف وجوده على شيء آخر لان المفروض
ان الآخر علة وكان هذا الكلام منه ناظر الى قول الشارح
بل جزء علة فانه يقتضي توقف المجموع لكن لا يلائم هذا التوجيه قوله
حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة اللهم الا ان يقال
مراده حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة كما ذكره الشارح

والجواب عنه من وجهين احدهما انه اذا توقف على كل واحد توقف على المجموع
ولو بتوقفات متعددة واطلاق العلة على المجموع بهذا الاعتبار
كاطلاق العلة على العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه المعلول
على ما سبق وثانيهما انه اذا توقف المعلول على كل واحد كان المجموع
مجموع ما يتوقف عليه المعلول وصار كل واحد جزء من مجموع ما يتوقف
عليه المعلول وجزء مجموع الموقوف عليه المعلول لا يكون مستقلا
ضرورة توقفه على الجزء الآخر وبذلك يتم المطلوب ولا حاجة
لنا الى اثبات ان المجموع علة وموقوف عليه للمعلول حتى يكون
المنع عليه قادحا في المطلوب هذا هو الظاهر مما ذكره في مقام الجواب
وفيه ان فيه دفع محذور هو المنع والتزام محذور آخر
وهو الاستدراك وللمتكلف حمله على الجواب الاول
بان يقال قوله سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا اراد به
الموقوف عليه بتوقف واحد كما هو الظاهر فهو لا يمنع التوقف
على المجموع مطلقا بل اثبت التوقف عليه في الجملة حيث قال
مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول لكن لا حاجة اليه في المطلوب
بقوله وهو ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة لان السؤال
لم يكن متوجها على هذا المطلوب كما بينا الآن ثم تكلف
بمنع ما مر بل على مقدمة اخرى وقعت استطرادا اذ ادعى ان كلا
منهما جزء علة المستلزمة لكون المجموع علة موقوفا عليه ثم لا يخفى
ان اثبات كون المجموع مجموع ما يتوقف عليه المعلول مما لا حاجة
اليه بل يكفي في المط وهو ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة
ان الآخر موقوفة عليها كما هو صريح كلام الشارح ايضا وايضا
التوقف على المجموع انما يستلزم عدم كون كل منهما علة تامة
بمعنى جميع ما يتوقف عليه المعلول لا عدم كونهما علة مستقلة
بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير اذ الفاعل المستقل قد يتوقف

المعلول

المعلول على امر خارج عنه وهذا وارد على الشارح ايضا اذ التوقف
على علة اخرى لا ينافي استقلال هذه العلة لجواز ان يكون الاخرى
شرطا لتاثير هذه وجوابه انه لما فرض الاخرى مستقلة ايضا فيتوقف
المعلول عليها استقلالا وهذا ينافي استقلال ما فرض مستقلة
تامل وهذا في قوله قلنا هذا اشارة الى انه اذا كان الموقوف
عليه احدهما لا بعينه لا يكون شيء منهما موقوفا عليه اصلا سواء كان
الاحتياج ناشئا من المعلول او العلة فلا يتعدد العلة **قوله**
وعدم دخول احدهما اه وهذا مما لا حاجة اليه بل يكفي اختلاف
طبيعة الجنس والفصل ولعل ايراده اما للمبالغة في اختلاف العلة
او تغايرهما حتى لا يكون احدهما عين الآخر ولا داخلا فيه
واما لان الجنس قد يوجد بشرط دخول الفصل والفصل قد يوجد
بشرط دخول الجنس وح يكون كل واحد منهما عين النوع وعين الآخر
فلا اختلاف فاشار الى ان دخول طبيعة الجنس في الفصل
والفصل في الجنس ليس امرا ضروريا لطبيعة الجنس والفصل
من حيث هي والجنس والفصل فيما نحن فيه غير معتبر بهذا الاعتبار
والا لما جاز [illegible] صدور الكثرة باعتبارهما اذ لا تحقق ح
اصلا واعتبارا اصلا ويكون من هذه الجهة واحدا صرفا والدليل
الذي سبق على تقدير تمامه يدل على انه لا يمكن صدور الكثير
عن الواحد من حيث هو انه واحد وان اشتمل ذلك الوحد ٢ الواحد صح
على الكثرة المشتركة بين الصدورين ثم نسبة الاقتضاء
الى النوع اما بالعرض ويكون المقتضي حقيقة في كل صورة جزء آخر
وح لا خفاء فيه واما بالذات وتوجيهه بان يقال
اذا اقتضى النوع باعتبار الجنس شيئا وباعتبار الفصل شيئا
فلا شك ان لكل من الجنس والفصل دخلا في صدور كل
من المعلولين لكن للجنس زيادة خصوصية بالمعلول الصادر

باعتباره والفصل بالمعلول الصادر باعتباره فصار الجنس علة قريبة
للمعلول الاول والفصل للمعلول الثاني مع اشتراكهما في مدخليتهما
في صدور كل منهما باعتبار اشتمال النوع عليهما فللجنس جهتا علية بالنسبة
الى الاول بعيدة باعتبار اشتمال النوع عليه وقريبة باعتبار
مدخليته المخصوصة ولا يخفى ان هذا مقتضى اعتبار الجنس
واخذه مع النوع كما ان الجهة البعيدة مقتضى اعتباره في النوع
وكذا حال الفصل بالقياس الى معلوله فعلة المعلول الاول
هو النوع ماخوذا مع الجنس وعلة الثاني هو النوع ماخوذا مع الفصل
ولا شك في اشتمال ماهية المجموع الاول وماهية المجموع الثاني
ثم لا يخفى ان السائل بقوله لا يقال حمل العلة على التامة واجاب
بتحقق الاختلاف في العلة المستقلة لان الكلام فيها لا يقال
فح لا يلزم الاختلاف النوعي في العلة المستقلة لان الجهات المختلفة
خارجة عن العلة المستقلة لانا نقول العلة المستقلة ملزومة
للمعلول ومعلوم ان الفاعل في غير وقت مقارنة الشرائط
والحيثيات غير ملزوم له كما ان الكاتب في غير وقت الكتابة
غير ملزوم لتحرك الاصابع انما الملزوم للمعلول الفاعل بشرط
المقارنة فالتقييد داخل في العلة المستقلة فيلزم الاختلاف
بحسب الماهية لا يقال كون الجنس علة بشرط الفصل
شيئا بان لا يكون الفصل داخلا في المقتضي يقتضي ان يكون الجنس
مقتضيا وعلة بدون ان يصير محصلا بالفصل لان تحصل الجنس
بالفصل بان يوجد الفصل داخلا فيه حتى صار عين النوع كما مر
لانا نقول هذا الورود فانما يرد على السائل لا على المجيب
وكلام المجيب انما هو على سبيل التنزل والاستظهار والظاهر
انه اراد بالمتشخص ما يسمونه بالتشخص ووجوب الانتهاء
الى متشخصات مختلفة بالحقيقة لدفع لزوم التسلسل وكون التسلسل

في الاجزاء التحليلية

بهذا الكلام

في الاجزاء التحليلية وبطلانه مم قد مر مرارا ثم لا يخفى ان المقتضي
يلزم اطلاق النوع على الجنس او الفصل ووجه صحة انهما نوع
بالقياس الى حصصهما لكن يشكل فيما اذا كان النوع مع تشخص جزئي
علة لشيء ومع تشخص اخر علة لاخر او كان تشخص مع عارض علة لامر
ومع عارض اخر علة لاخر او بدون العارض فانه يلزم في هذه الصور
اطلاق النوع على الجزئي الحقيقي والامر في ذلك هين
لانه اراد بالحقيقة تمام ما به الشيء هو هو وكذا بالنوع ثم اعلم
ان التحقيق الذي ذكره رحمه يجعل مال هذه المسئلة والتي
قبلها الى امر واحد وذلك لان الكثرة الشخصية بمقتضى
هذا التحقيق مستلزمة للكثرة النوعية ومعلوم ان الكثرة
النوعية مستلزمة للكثرة الشخصية فيتحقق المساواة
بين الكثيرين ونقيضا المتساويين متساويان فيتحقق المساواة
بين الوحدتين فعلى هذا لا فائدة يعتد بها في ذكرهما
بل ذكر احدهما يغني عن الاخر وفي قوة ذكر ذلك الاخر ولا يصح
ايضا قول المصنف في المسئلة الثانية لا عكس فان قيل
الكثرة النوعية انما تستلزم الكثرة الشخصية اذا كانت
هناك انواع حقيقية لكن الكثرة النوعية على ما ذكره غير مستلزمة
للكثرة الشخصية بل للمعنى الاعم منه المتحقق بدونه كما اذا كان
هناك شخص واحد له جهات مختلفة بالنوع قلنا المراد
بالواحد الشخصي في هذا المقام هو الواحد الحقيقي الذي لا يكون
متكثرا اصلا كما صرح به الشارح في صدر هذا المبحث وايضا
الدلائل الدالة على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد
بالشخص ولا يصدر الا عن واحد بالشخص لو تمت فانما تدل
اذا كان المراد بالوحدة هذا المعنى في جانب المصدر
والصادر كما لا يخفى فالكثير المقابل له ما له كثرة بوجه ما

بالوحدة نسخه

ولا شك ان الكثرة النوعية باى معنى كان يكون مستلزمة للكثرة الشخصية
بهذا المعنى ثم لا يخفى ان اجتماع المتقابلين فى الطبايع النوعية
انما يجوز بناء على ان الاتصاف بكل متقابل فى ضمن فرد آخر والا
امتنع وح لا يكون الاتصاف من حيث الطبيعة النوعية وحدها
فقوله مدفوع مدفوع ولعل الامر بالتامل فى اثناء المقال للتنبيه عليه
فلا تغفل **قوله** ولا انقسام مادة هناك هذا مبنى على ان
تكثر افراد نوع واحد انما هو بانقسام مادته بناء على ان المشخص
عندهم منحصر فى الماهية والمادة و[ح] المشخص فى افراد النوع الواحد
لا يكون هو الماهية والا لانحصر فى شخص فتعين ان يكون هو المادة | لانحصر
وتكثرها بسبب تخصص المادة وانقسامها **قوله** هذا
وان كفى فى دفع التزام المجيب كما ذكرنا سابقا من انه اذا تحقق
احدى العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فلو تحقق هناك
علتان مع ان كلا منهما مستقلة يلزم الاحتياج الى كل منهما لكونهما
علة والاستغناء عنهما لكون الاخرى مستقلة والاحتياج والاستغناء
بالنسبة الى شىء واحد وان عرضا لعلة غير ناشئة عن الذات
يمتنع ان يجتمعا فى محل واحد شخصى دون النوعى فظهر الفرق ولا يذهب
عليك ان هذا الكلام وان كان حقا فى دفع اصل اعتراض الامام
لكن كلام الشارح والمجيب ابى عنه كما لا يخفى على الناظر بل الحق
فى توجيه كلام الشارح ان يقال ان مراده ان المعلول الشخصى
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين لكل واحد منهما احتياجه
الى نفسه فيلزم اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال واما المعلول
النوعى فاذا اجتمع عليه علتان مستقلتان لم يتعين احتياجه
الى احدهما بخصوصه لكونه قابلا للقسمة والتخصص بان يكون قسم منه
وهو حصة له محتاجا الى علة وقسم آخر الى اخرى وهذا
بخلاف المعلول الشخصى فانه لما لم يقبل القسمة والتخصص

تعين احتياجه

تعين احتياجه فى نفسه الى كل منهما واستغناؤه عنه لكون الآخر علة
مستقلة وقول المجيب استغناؤه عن العلة مطلقا اراد بالعلة
هذه العلة المعينة والاطلاق متعلق بالاستغناء لا بالعلة كما فهمه
صاحب المواقف ومعناه الاستغناء فى الجملة اعم من ان يكون ناشئا
عن ذات المعلول او عن خصوص العلة وح ينطبق على ما وجهه الشارح
فتامل **قوله** لا نسلم فى اثبات المدعى وهو امتناع اجتماع علتين
مستقلتين بالتشخص على معلول واحد شخصى ثم لا يخفى ان الايراد فى الاستناد
بعينه هو المذكور سابقا واما اجبنا به عنه فهو وارد ههنا بان يراد
بالاحتياج الاستناد وبالاستغناء عدمه فيلزم الاستناد الى كل منهما
لكونهما علة وعدم الاستناد اليهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
اى بالاستناد والنقض الذى اورده السيد السند ههنا ان ما ذكره
يقتضى ان يكون فى صورة تعدد العلل المستقلة العلة هى القدر المشترك
وهو معنى عام كيف يكون علة لشخص معين كما تم عند نقل كلام الشيخ
انما يرد ان لو كان تعددها باعتبار تعدد الفاعل ولعله باعتبار
تعدد الشروط ويؤيد هذا انهم قالوا ان فاعل الحوادث انما
هو المبدأ الفياض اى العقل الفعال وهو لا يتبدل ولا
يتغير وفعله بدون ان يحصل امر آخر المراد امر تحصيل منه التحصيل
الآخر لا يقال اشتهر بينهم ان تحصيل الحاصل بتحصيل قبل هذا
التحصيل مح لا مطلقا لانا نقول قيد القبلية للاحتراز
عن تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ضرورة ان تحصيل الحاصل | الحاصل
بتحصيل آخر مقارن لذلك التحصيل ايضا مح وان صدر
عن نفس ذلك المصدر وبما ذكرنا من قولنا وان صدر
من نفس ذلك المصدر ظهر انه لو قال بدل قوله
بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل
بدون تحصيل آخر لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل

لكان اشمل الا ان يحمل الامر على ما بينا ولا التحصيل قوله وكانه جمع الخ
يجب ان نسبة هذا الزعم الى الشارح مستبعد جداً والاظهر
ان يقال مراد الشارح ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي
لا بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط الوجود الذهني ايضا اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان اتصاف الماهية بالوجود لو كان
في الذهن لتوقف على اعتبار الذهن وتصور للماهية
ونحن نعلم قطعا ان زيدا مثلا موجود في الخارج ولا يتوقف
اتصافه بالوجود الخارجي على ان يتصوره احد ويصفه بالوجود
وح فالجواب ان موجودية الماهية ليس بقيام الوجود بها
واتصافها بالوجود الخارجي بل بجعل الفاعل كما سبق تحقيقه
في كلام الاستاد وبعد تعلق الجعل بنفس الماهية فللعقل ان ينتزع
منها الوجود ويصفها به على ما سبق تفصيله في كلامه رحمه هذا واراد
بعدم امتياز الوجود الخارجي على الماهية بحسب الخارج ان يكون
تحقق الماهية وتحصلها في الخارج بالوجود الخارجي ومعلوم بالضرورة
ان عروض امر لشئ في الخارج انما يتصور اذا كان تحقق هذا الامر
وتقدمه بدون هذا العارض وليس الوجود الخارجي كذلك
بالنسبة الماهية بخلاف ساير العوارض وبما ذكرنا اندفع ان العمى وجميع
لوازم الماهية لما كانت اعتبارية لا يمتاز عن معروضاتها
في الخارج ضرورة ان امتيازها عنها في الخارج فرع تحققها فيه
تحققا مغايرا لتحقق الماهية فيه فيلزم ان يكون اتصاف المعروضات
بها في العقل دون الخارج وبما ذكرنا ظهر معنى عدم الامتياز عبر عنه الاتحاد
بالعينية تارة وبالخلط اخرى وهو مستفاد من كلامه رحمه
بقي ههنا بحثان الاول ان المعلولية المضايفة للعلية
بمعنى الايجاد لو كانت من العوارض الخارجية لتاخرت
عن وجود المعلول المتاخر عن الايجاد فيلزم تاخر احد المتضايفين

عن الآخر

عن الآخر وهو محال لما مر جوابه من انهما معا في الخارج وفي الذهن لا علاقة
بينهما بعلية احدهما للآخر بل تلازمهما لكونهما معلولي علة واحدة
الثاني ان تاخر الايجاد عن وجود العلة في الخارج لا يدل على كون الايجاد
من العوارض الخارجية اذ المعتبر في العوارض الخارجية ان يكون
الخارج ظرف الوجود لا مجرد تاخرها عن الوجود الخارجي اذ يجوز
ان يكون ظرف العروض هو الذهن لكن بشرط الوجود الخارجي
في كون العروض الذهني حقيقيا لا فرضيا لان هذا الاتصاف
انما كان واقعيا اذا صح انتزاع الصفة عن الموصوف بحسب الخارج
ثم لما كان الاحتمال شان العقل صارت العلية بهذا الاعتبار
من العوارض الذهنية قوله ان اراد ان استلزام المعلول
آه سيرد في كلامه ما يدفع هذا الايراد فانتظره قوله من البين
انه لا يمكن ان يكون آه حمل رحمه الحيثية في كلام الشارح على التعليلية
نظرا الى لفظ المنشأ والترتب الواقع في كلام الشارح فاعترض
بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يصحح اجتماع المتقابلين بل لا بد
من اختلاف الحيثية التقييدية بان يكون الموضوع مع قيد محلا
لاحد المتقابلين ومع قيد آخر محلا للآخر فيختلف محل المتقابلين
ولك ان تجعل الحيثية في كلام الشارح تقييدية تختلف به محل المتقابلين
مع بقاء الدور بحاله بان يكون الافتقار والافتقار اليه كلاهما
من حيثية واحدة ويكون المحل مع قيد الافتقار محلا للامكان
ومع قيد الافتقار اليه محلا للوجوب ولما كان قيد المحل والموضوع
علة بوجه ما للعارض اطلق لفظ المنشأ والترتب فان قيل
تنافي الوجوب والامكان مستلزم لتنافي الافتقار والافتقار اليه
لان الافتقار ملزوم للامكان والافتقار اليه ملزوم للوجوب
وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين قلت هذا
مع انه تغير للدليل المذكور كما لا يخفى يرد عليه انا لا نسلم ان .. تنافي اللازمين

مستلزم لنفي الملزوم بين بالذات حتى لا يجوز اجتماعهما من جهة واحدة
لا يقال الافتقار مضايف للافتقار اليه والتضايف من اقسام التقابل
بالذات لانا نقول لو سلم التضايف بينهما نقول فلا حاجة الى التوسل
بالوجوب والامكان بل يكفي ان يقال الافتقار والافتقار اليه
متقابلان لا يجوز اجتماعهما الا من جهتين فلا يكون هناك دور واعلم
ان الدليل الاول والثاني عام يتناول العلة المستقلة وغيرها
بخلاف الثالث لانه مخصوص بصورة يتحقق الدور بين العلة المستقلة
ومعلولها لان نسبة المفتقر اليه الى المفتقر انما يكون بالوجوب اذا كان
المفتقر اليه علة مستقلة اذ عند تحققها يجب وجود المعلول
ويمكن جعله عاما شاملا لغير العلة المستقلة بان يقال المفتقر اليه
قد يجب عند وجوده المفتقر والمفتقر لا يجب عند وجود المفتقر اليه
اصلا فالافتقار اليه مستلزم لجواز الوجوب والافتقار لامتناعه
ولا يخفى المنافاة بين الجواز والامتناع وسيرد نظيره في مبحث
ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وعليه
وقد قيل على قول الامام ان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري
بانه اذا تحقق التغاير ولو بالاعتبار اندفع الدور والجواب ان كل تغاير
اعتباري يكفي لتحقق النسبة لا يكفي لاندفاع الدور مثل التغاير
بحسب الملاحظة والالتفات ففي صورة يتحقق التغاير بين طرفي الدور
بهذا التغاير يتحقق الدور المستحيل ولا يمكن ابطاله بهذا الدليل
لانه مبني على ان النسبة لا بد في تحققها من التغاير في الجملة وقد تحقق
على فرضنا قوله ولا يجري مثل ذلك في التقرير الذي زيفه الامام
فان قيل هذا الايراد ليس ما ذكره الامام على الدليل المشهور
والقاضي ليس بصدد تتميم دليلهم وتصحيحه بحيث لا يبقى عليه شيء
بل ليس غرضه الا ان الايراد الذي اورده الامام على دليل القوم
مشترك الورود بين دليلهم ودليله المرضي عنده فلت مرادهم

ان ايراد الامام

ان ايراد الامام ما له ههنا وتفصيل المقام ان كلام الامام يحتمل وجهين
الاول ما فهم الشارح على ما ظهر من حاشيته المكتوبة ههنا وهو ان التالي الذي
يدعي بطلانه وهو تقدم الشيء على علته وهو عين علية الشيء لعلته الذي
وقع النزاع في بطلانه فالاستثناء نقيض التالي في قوة اصل الدعوى
وحمل هذا الا مصادرة على المطلوب والظاهر ان القاضي ايضا
حمل كلام الامام على هذا الوجه الثاني ان التقدم لما كان بمعنى العلية
فالتالي المتصلة المذكورة وهو تقدم الشيء على علته عين المقدم وهو
علية الشيء لعلته الذي هو معنى الدور وحقيقته ووقع النزاع في بطلانه
والمحذور المترتب عليه يترتب على نفس المقدم فلا حاجة الى ادعاء
استلزام المقدم له والاستناد حمل كلام الامام على هذا المعنى
ليصح ولا يخفى ان دفع ايراد القاضي بحمل كلام الامام على الوجه الثاني
كما حمله الاستاد لا يتوقف على اختيار الشق الثالث بل يحصل
باختيار الشق الثاني فاختيار الاستاد الشق الثالث بناء
على ان ليس التوقف في الواقع عبارة عن امتناع الانفكاك
مع التاخر بل نفس التاخر الذي هو المعلولية والحاصل انه لا حاجة
على تقدير اتحاد معنى التقدم والعلية الى اخذ التقدم بل يكفي
ان يقال لو كان الشيء علة لعليته لزم علية الشيء لنفسه وهو باطل
ولا يخفى ان هذا الايراد على دليل الامام بان يقال كل منهما الى الاخر
عين الدور فيكفي ان يقال على تقدير الدور يلزم افتقار الشيء
الى نفسه لان هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود
وهو جائز شايع عندهم ويمكن ان يقال اخذ التقدم
في دليل القوم تفسير للفظ العلية وتوضيح له حتى يظهر الخلف
لان علية الشيء لنفسه بطلانه ليس ظاهرا الا انه يفسر
بتقدم الشيء او ملزوم له وتقدم الشيء على نفسه باطل
اما بديهة او بملاحظة انه في قوة اجتماع النقيضين لان الشيء

الى صح

افتقار صح

لما كان متقدما على نفسه ففي مرتبة وجوده يكون موجودا ولا يكون **قوله**
فيه بحث حمل الاستاد كلام الشارح على انه اختيار للشق الثاني من الشقين
الذين اوردهما الامام لا على انه اختيار للشق الاول منهما كما صرح
به الشارح في الحاشية لان الامام في الشق الثاني طلب اثبات معنى للفظ التقدم
مغاير للعلية والشارح تصدى لاثبات معنى للتقدم وفي الشق الاول
اورد حديث كون الثاني الذي يدعي بطلانه عين المتنازع فيه
والشارح لم يتعرض له فلو كان كلام الشارح محمولا على اختيار الشق الاول
لزم في كلامه ترك المقصود وذكر غير المقصود هذا ولما حمل المعنى المصحح
للترتب على نفس الترتب جعل الترتب في كلام الشارح بمعنى العطف
بعطف العطف عليه عطفا تفسيريا بقرينة تعلق الجار والمجرور به
ضرورة ان الترتب الواقع بين العلة والمعلول ليس بالفاء
بل العطف انما هو بالفاء لا يخفى انه يرد ايضا على الشق الثاني
بعد حمل كلام الشارح على اثبات الامر الزائد انه لا يفيد الاثبات
المذكور الذي هو المطلوب ويمكن ان يتكلف في توجيه كلام الشارح
على وجه لا يرد عليه لزوم لغو ولا ترك مقصود بان يقال اما اختياره
للشق الاول فيفهم من جعله التقدم والعلية بمعنى واحد واما تعرضه
لحديث المتنازع فيه فاومى اليه ايماء لطيفا بتلخيص الدليل
واما تصديه لاثبات الامر المصحح فالجواب انه تصدى تقديره
لهذا الاثبات لتحقيق المقام وتوضيحه لا لان بناء الجواب
عليه بقي ههنا شيء وهو ان ايراد الشارح مندفع بما قررنا في توجيه
كلام الامام على ما حمل الاستاد كلامه لكنه ترك ههنا اكتفاء بما ذكره
سابقا في دفع كلام الفاضل **قوله** وان كفايتها على تقدير وجوده
آه لا يخفى ان قوله اي ان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه
وان لم توجد البعيدة يحتمل وجهين احدهما ان العلة البعيدة
لا دخل لها في المعلول بل يكفي لتحقق المعلول العلة القريبة

وبناؤه

وبناؤه على تأثير العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فلا يتوقف المعلول
على تأثيرها فلا يكون علة له ومعنى قوله وان لم توجد اي وجودها
غير محتاج اليه فالجواب ان المعلول لما توقف على تأثير العلة
القريبة المتوقف على تأثير البعيدة كان بالضرورة متوقفا
على تأثير البعيدة في الجملة لكن لا على تأثيرها في المعلول بل
في القريبة وثانيهما انا اذا فرضنا انتفاء البعيدة ووجود القريبة
فيتحقق المعلول ح البتة بدون البعيدة فلا يحتاج اليها والا
لما توقف على تقدير عدمها فالجواب ان المدعى كون المحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وهذا
لا ينافي عدم الاحتياج على التقدير المح ولك ان تمنع وجود المعلول
على تقدير انتفاء البعيدة ووجود القريبة قوله والا لزم تخلف
الشيء عن علته القريبة قلنا المح جاز ان يستلزم محالا آخر
ولا شك ان انتفاء البعيدة ووجود القريبة مح تأمل هذا
واما الاستاد فحمل قول المعترض وان لم توجد البعيدة
على الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين ذكرهما فاجاب
بوجهين احدهما انه على تقدير انتفاء البعيدة ووجود القريبة
وان لزم كفاية القريبة لكن لا يلزم كفاية القريبة في الواقع
ونحن انما ندعي كفايتها في الواقع وثانيهما ما اومى اليه بقوله
وان فرض كفايتها على تقدير وجودها بدونها يعني لا نسلم
كفايتها على هذا التقدير لان الفرض يتعلق بالشرطية ويكون
اشارة الى منعها ويكون كلمة ان في قوله وان فرض للوصل
قوله وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء آه لقائل
ان يقول ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تحقق الحوادث
بيانه ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون قديما
بل لا بد ان يكون حادثا فالواجب تع لا يكون علة تامة

لحادث اصلا اذا عرفت هذا فنقول سلسلة الحوادث باسرها ليست
بممتنع لان امتناع عدمها ليس لذاتها وهو ظ ولا لاستلزام عدمها
لعدم الواجب لذاته اذ المفروض ان الواجب ليس علة تامة
لشئ منها ولا لاستلزام عدمها لعدم الواجب لغيره اذ على تقدير
انتفاء جميع الحوادث لا يتحقق واجب بالغير لان الواجب بالغير
انما يجب بعلته التامة وقد عرفت ان ليس الواجب ولا شئ
من القدماء علة تامة لحادث اصلا والجواب ان انتفاء الحوادث
باسرها مستلزم لانتفاء الواجب لذاته تع عن ذلك علوا كبيرا
وذلك لان الحوادث المتسلسلة وان كان كل منها حادثا لكن
القدر المشترك بينها المحفوظ بتعاقب الافراد قديم كالقدر المشترك
بين الصور المحفوظة بتعاقب افرادها والقدر المشترك بين الاوضاع
المحفوظة بتعاقبها الى غير ذلك فانتفاء جميع الحوادث
في قوة انتفائه الذي هو قديم وانتفاؤه مستلزم لانتفاء الواجب تعالى النوع صح
لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان عدمه
مستلزم لعدم الواجب تعالى وايضا انتفاء جميع الحوادث
مستلزم لانتفاء الحركة المستلزم لانتفاء الزمان وهو محال
وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض عدم الواجب تعالى
عن ذلك فلا يلزم محال اصلا ولا يخفى عليك ان بناء دليله
على اثبات ملازمة ابين تراقي سلسلة الممكنات الى غير النهاية
وعدم امتناع عدم تلك السلسلة باسرها واستثناء نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم لكن المقدمة الاستثنائية مطوية لظهورها
فلا يصح اخذ التالي في اثبات الملازمة حيث قال اذ
انتفاء جميعها غير ممتنع لانه ان اريد صدقها في نفس الامر
فلا يصح استثناء نقيضها وان اريد صدقها على تقدير التراقي
فيصير عين الملازمة فلا يصح اخذها في اثباتها وعدم تحقق

الواجب

الواجب بالغير على التقدير المفروض يحتمل امرين احدهما عدم وجود
ما هو واجب لغيره وذلك لان وجوده انما يجوز اذا امتنع
جميع انحاء عدمه وقد عرفت انه ليس كذلك وثانيهما
انه لا يتصف شئ في نفس الامر بوجوب الوجود بالغير وذلك
لان اتصاف شئ بوجوب الوجود انما يصح اذا امتنع جميع
انحاء العدم **قوله** لجواز ان يكون زيادة الزائد في الاواسط
والحق ان يقال اي في جواب النقض على تقدير عدم الترتب
لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لا انه لا انطباق كما زعمه
الشارح لجواز ان يكون زيادة الزائد في الاواسط لانه لا يخفى
انه على تقدير عدم الترتب لا يكون هناك طرف ووسط
اذ لا تمييز الاجزاء ح بل الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب
لا يتحقق التطبيق لان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين
من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى حتى ينتقل
الزيادة الى الطرف الغير المتناهي وتعين الاجزاء
وامتياز بعضها عن بعض انما يتحقق في صورة ترتبها وقوله
التطبيق لا يتوقف على الملاحظة بالتفصيل آه فيه نظر
لان التطبيق بالمعنى المراد ههنا على ما فسرناه موقوف
على امرين امتياز الاجزاء بعضها عن بعض وجعل العقل كل معين
من احديهما بازاء معين آخر من الاخرى ونحن نسلم ان الجعل المذكور
لا يتوقف على الملاحظة التفصيلية بل يكفي فيه الملاحظة
الاجمالية ومن هذه الجهة لا فرق بين صورة الترتب
وعدم الترتب لكن يتحقق الفرق بينهما من جهة اخرى وهي
ان في صورة الترتب يتحقق الامتياز بين الاجزاء
فلا حاجة الى ان يعمل العقل ولا شك ان الامتياز
بين الاجزاء الغير المتناهية بحسب العقل انما يتصور

بملاحظة العقل اياها بالتفصيل ومن اشترط الملاحظة التفصيلية
في التطبيق في صورة عدم الترتب اشترط لاجل تحقق الامتياز المشروط
في تحقق التطبيق لا لاجل ان الجعل المذكور يتوقف على الملاحظة التفصيلية
حتى يتوجه انه لا يتوقف ولو توقف فلا فرق بين صورة الترتب وعدمه
هكذا ينبغي تحقيق المقام قوله اما على تقدير عدم الاجتماع فان الاعتذار
لا يتم وذلك لانه متسق منتظم فعلى تقدير التطبيق لا يكون الزيادة
في الاوساط هذا فان قلت الحوادث المتعاقبة المتسلسلة
ايمكن تطبيقها على سلسلة اخرى ويكفي لتطبيقها وجود كل واحد
من كل واحد منهما في اوقاتها المعينة المتعاقبة فيجري البرهان
ههنا قلت حين التطبيق لا وجود آحاد المنطبقين على نحو التعدد
والامتياز اما في الخارج او في الذهن وهما لان اذا التطبيق
انما يصدر من العقل في زمان متناه وفي جميع الاحاد الغير المتناهية
المتعاقبة لا يكون موجودة في زمان متناه وكذا لا يمكن للعقل
ملاحظتها تفصيلا ليحصل التعدد والامتياز في مثل هذا الزمان
ووجود كل واحد في الاوقات السابقة على زمان التطبيق اذ لا يتصور
التطبيق بدون وجود احاد المنطبقين حين التطبيق وايضا
لا بد في الانطباق من وجود مجموع الآحاد وذلك المجموع لا يمكن
وجودها لان ذلك المجموع لم يكن موجودا قبل الحادث الاخير
وبعده لم يبق شيء منه والقول بوجودها في جميع الاوقات
على سبيل التدريج دون كل واحد واحد من اجزائها كما قيل
في وجود الحركة القطعية على ما ذكره الشارح في بحث الجوهر يدفعه
ان وجود الكل في جميع الاوقات على هذا النحو يستلزم وجود الكل
بدون شيء من اجزائه وفيه بحث اذ يكفي لوجود مثل هذا الكل
وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لا في نفسه فتأمل جدا فان هذا
من غوامض هذا الفن وللكلام من الطرفين مجال واسع وفوق

ههنا كلام

● ههنا كلام وهو ان التطبيق لما توقف على الترتب بين الآحاد
وان يكون بعضها اولا وبعضها متاخرا فنقول في صورة التعاقب
مثلا الحادث اليومي اذا كان متصفا بالتاخر بالاضافة
الى الحادث الذي كان امس وظاهر ان التقدم والتاخر
متضايفان حقيقيان فلا يخلو اما ان يتصف الحادث الامسي
بالتقدم في اليوم على الحادث اليومي او لا فعلى الثاني يلزم انفكاك
احد المتضايفين عن الآخر وعلى الاول فان بقي الحادث الامسي
فيلزم الاجتماع هف وان لم يبق يلزم ان يكون الاتصاف
بالصفة الوجودية منفكا عن وجود الموصوف وان تحقق
وصف التقدم بدون ان يكون وصفا للشيء عارضا له لزم
استقلال الصفة بل الاضافة في الوجود هف فان قلت
لعل الحادث الامسي يتصف اليوم بالتقدم على الحادث اليومي
لا في الخارج بل في الذهن كما قالوا في اتصاف اجزاء الزمان
بالتقدم والتاخر مع امتناع اجتماعها في الوجود فانها وان لم يمكن
اجتماعها في الوجود لكن يمكن اجتماعها في الذهن فكذا نقول ههنا
قلت ان ذلك في الوجود الذهني التفصيلي يلزم ان يكون
الذهن مدركا لامور غير متناهية مفصلا وذلك محال
سيما عند حدوث النفس وان كان في الوجود الذهني الاجمالي
فنقول لا امتياز فيه فلم يتميز بعضها بان يكون متقدما وبعضها
بان يكون متاخرا قال الامام في نهاية العقول اني كنت مترددا
اربعين سنة في ان برهان التطبيق هل هو جار في صورة التعاقب
حتى ظهر لي بعد مضيها انه جار فيها وانا اقول كنت مترددا في ذلك
مدة قليلة حتى ظهر لي انه ليس بجار فيها ولا يخفى ان الحق هو هذا
اذ الملخص في نقصان الحادث عن القديم عن القول بالتسلسل
على سبيل التعاقب دفع للزوم التخلف عن السبب التام

وذكر قدس سره الشريف انه لابد من التزام التسلسل على سبيل التعاقب
فعند الحكماء ذلك في الحركات والاوضاع الفلكية وعند اهل الشرع
ذلك في تعلقات الارادة ويلزم المتكلمين القول بتحقق التسلسل
على سبيل التعاقب مع انه خلاف مذهبهم هكذا ينبغي تحقيق المقام
وذلك مفصل انشاء الله تعالى بتوفيقه من بعد قوله ولا يجري القدح في السند
اما الاول فبما ذكره آنفا من ان الوجود الاجمالي يكفي للتطبيق
وقد عرفت ما عليه واما الثاني فبان الترتب ممكن فنمنع منع
وقوع هذا الممكن حتى يظهر الخلف ولا يخفى انه يمكن منع امكان الترتب
كمنع امكان وقوع بعض بازاء بعض قوله وما ذكره الخصم آه جواب
لسؤال تقريره السؤال ان ما ذكره الخصم من جواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها
بازاء واحد من الاخرى وذلك لان الجواز بمعنى الامكان الخاص
كما هو المتبادر اذا تعلق بطرف يستلزم الطرف الاخر ومعلوم
ان في صورة التطبيق لا يخ الحال من ان يقع بازاء كل واحد بازاء واحد
او وقوع احاد كثيرة بازاء واحد فاذا جاز الثاني تجويزا خاصا جاز الاول
وهذا السؤال وان امكن دفعه باختيار ان المراد الامكان
العام او انه يجوز ان لا يقع بازاء واحد من احديهما شيء من الاخرى
فيمكن اختيار الامكان الخاص ومنع ان الحال منحصرة في الامرين
المذكورين لكنه رحمه الله لم يتعرض لهما لانهما مبنيان على الجدل
لان الواقع ان المراد من الجواز في مقام سند المنع هو الاحتمال
العقلي لا الامكان العام ولا الامكان الذاتي قوله لو وقع
بكل واحد من احدى السلسلتين اي الناقصة على ما صرح بالشارح
وح يتوجه منع الملازمة وبعد تسليمها لم يتم الدليل لجواز
ان يكون زيادة الكل على الجزء في الاوساط بان يتحقق
فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائها شيء من الجزء
قوله ويتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي بعده وبها يشتغل ان
كيف

كيف وبرهان التضايف ربما يتوهم انه لا يجري فيما كان التسلسل من الطرفين
بل يجري فيما كان التسلسل من جانب العلة فقط او المعلول
فقط وهذا البرهان يجري في الصور الثلث بلا كلفة
وتوهم اختصاص كما يظهر عند التامل قوله وقد قرر الشيخ في الشفاء
هذا البرهان هكذا فان قلت يرد عليه ان الوسطية
والطرفية ههنا انما هو باعتبار العلية والمعلولية لا باعتبار الوضع
وقد قرر الشيخ ان تلك السلسلة علة للمعلول المحض ومعلول لاجزائه
فاحد طرفيها هو المعلول المحض والاخر اجزائها قلت الشيخ يطلب للسلسلة
المفروضة طرفين خارجين عنها وتحقق احدهما وهو الممكن المفروض
دون الاخر لفرض عدم التناهي واراد بمعلولية السلسلة معلوليتها
للفاعل الخارج عنها وذكر احتياجها الى الاجزاء لاثبات احتياجها
اليه بناء على ان كل محتاج الى شيء لا بد له من فاعل لما تقرر عندهم
وذكره رحمه الله مرارا ان الفاعل ضروري في جميع المعلولات نعم يرد عليه
ان المسلم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية
منها وسط لا بد له من طرفين خارجين عنه ولا نسلم ان السلسلة
الغير المتناهية كذلك لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي
وهذا ما ذكره الاستاد بعينه واجاب عنه بمنع البديهة
في عدم المخالفة بين الحكمين ههنا فان توجه منع في هذا المقام
فانما يمكن ان توجه على منع البديهة لو امكن ولا يخفى ان بناء ايراد الاستاد
على الشيخ والجواب عنه على حمل كلام الشيخ على انه يطلب للسلسلة
المفروضة طرفين خارجين عنها والا فمنع الوسطية المفروضة
بالنسبة الى الممكن المفروض وهو المعلول المحض والاجزاء
منع لما استدل عليه الشيخ واثبته فعلم ان الاستاد حمل كلام الشيخ
على ما ذكرنا وبعد الحمل عليه لا مجال للايراد المذكور ثم اعلم انه يمكن
دفع الايراد الذي ذكره الاستاد بوجه آخر وهو ان تلك السلسلة

لما كانت معلولة لابد لها من فاعل مستقل لا يكون جزء للجملة لما تقرر
عندهم ان الفاعل المستقل للمركب لا يجوز ان يكون جزء له
ولا انفا فتحقق وسطيتها بالنسبة الى طرفين خارجين
مع انه لم يتحقق الا احدهما ولا يتوهم ان هذا الدليل ح يرجع
الى الدليل الذي يجيء في المتن لان في الدليل الآتي يؤخذ المعلول
المحض من السلسلة وليس المحذور فيه تحقق الوسط بدون الطرف
ومجرد الاشتراك بين الدليلين في بعض المقدمات لا يجعلهما واحدا
وهو ظ **قوله** قلت حاصل الدليل آه لا يقال اذا كان المقصود
من ابطال التسلسل بهذا الدليل اثبات الواجب فلا حاجة
الى ابطال الدور والتسلسل ولا بعد اثبات الموجود الخارجي
عن السلسلة الى ان هذا الموجود علة لواحد من احاد السلسلة
فلا يستند الى علة داخلة فيتناهى ويلزم خلاف المفروض
اذ بهذا الدليل يمكن اثبات الواجب بدون هذه المقدمات
بان يقال لو لم يكن في الوجود واجب بالذات وانحصر الموجود
في الممكن فنقول لا شك ان جميع الموجودات الممكنة بحيث لا يشذ
موجود ممكن فلا بد له من علة موجودة ولا يكون تلك العلة عين هذا المجموع
ولا جزؤه لما تقرر فتعين ان يكون خارجا عنه والموجود الخارج
عن مجموع الممكنات هو الواجب لانا نقول لا شك ان هذا الدليل
اخصر ومقدماته اقل لكن لا يلزم منه ان يكون الدليل المشتمل
على تلك المقدمات يتضمن الاستدراك هذا كيف وفي الدليل
المبني على ابطال الدور والتسلسل لا يؤخذ جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يشذ بل يطلب العلة الموجود ممكنا وينقل الكلام الى علة العلة
حتى يدور او يتسلسل وعلى هذا اذا ثبت الاحتياج الى امر خارج
عن السلسلة لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون خارجا عن السلسلة
المعينة المفروضة وداخلا في سلسلة اخرى واذا اريد اثبات

الواجب

الواجب بهذا الدليل من غير ان يتمسك بابطال الدور والتسلسل
يحتاج الى اخذ جميع الممكنات سلسلة واحدة فح اذا ثبت الاحتياج
الى علة للسلسلة خارجة عنها لابد ان يكون واجبا ولا يتوقف
ذلك على كون الممكنات متسلسلة بل ثبت المطلوب وهو الاحتياج
الى علة خارجة على تقدير التسلسل وعلى تقدير الدور بل على تقدير عدم
الترتب اصلا فتامل **قوله** اذا فسر العلة المستقلة آه لا يخفى
ان بمقتضى هذا التفسير يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة المستقلة
ولم يقل احد به فلم يصح هذا التفسير على اصطلاحهم اللهم الا ان يطلق
لفظ العلة المستقلة عليه على اصطلاح آخر او على التجوز واراد بقوله
ومن ههنا يعلم انه لو اريد الفاعل بالحقيقة آه انه يعلم مما ذكر في
تفسير العلة المستقلة انه لو اريد بالعلة في الدليل الفاعل بالحقيقة
لم يتوجه ما ذكره الش بقوله فان قلت ان اريد بالعلة التي لابد منها
آه لانا نختار ان المراد الفاعل لكن لا مطلقا بل الفاعل بالحقيقة فان قيل الخ
وح يندفع قوله يجوز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانه مبني على ان
فاعل السرير هو النجار وحده وليس كذلك بل فاعله حقيقة
فاعل الهيئة مع فاعل الخشب بل فاعله حقيقة ما هو فاعل الهيئة
ايضا وقوله ولعل مرادهم من الفاعل المستقل هذا المعنى
تفسير آخر للفاعل المستقل وقوله فيندفع المعارضة متفرع على التفسيرين
معا واراد بالمعارضة المذكورة ما ذكر في الشرح بقوله وعلى المقدمة القائلة
بان العلة المستقلة للمركب لكن المعارضة المذكورة لا يندفع
بالكلية اذ لنا ان نقرر المعارضة ان الفاعل بالحقيقة
للمركب لو لزم ان يكون فاعلا بنفسه لكل واحد من الاجزاء
لزم ان يكون فاعل الهيئة هو فاعل الخشب بعينه وليس كذلك
بل الظاهر ان فاعل الهيئة هو النجار وفاعل الخشب شيء آخر

فتأمل قوله فالجملة تفتقر الى علة هي مجموع علل الآحاد وهو غير علة كل واحد منها
اي غير كل واحد من العلل وانت خبير بان كلامه رحمه الله مبني على انه سلم
ان الدليل موقوف على المقدمة التي اورد عليها المنع وكان في صدد
اثباتها وذلك لانه حمل غير علل الآحاد على غير كل واحد من علل الآحاد
وما ذكره الشارح بقوله وما قيل مبني على انه لم يسلم ان الدليل
يحتاج الى اخذ تلك المقدمة بل ما يتوقف عليه الدليل احتياج في الجملة
الى علة فان الترديد المذكور يجري ههنا وذلك مبني على حمل غير علل الآحاد
على غير المجموع وكل منهما له وجه صحيح لكن لا يذهب عليك ان الاصوب
ان يردد في علل الآحاد ويجاب في كل شق بما يناسبه على ما عرفت
مفصلا قوله الظاهر ان مقصود المصنف فيه التكافي في النسبتين
في طرفي النقيض بتكافي نسبتي العلية والمعلولية في جانبي الوجود والعدم
معا وايراد لفظ معًا لافادة ان كل ما هو علة بحسب الوجود فهو بعينه
علة بحسب العدم وبالعكس وكذا كل ما هو معلول بحسب الوجود
فهو بعينه معلول بحسب العدم وبالعكس وتوجيه الشارح خال عن تلك الافادة
لانه انما يدل على ان علة الوجود هي الوجود وعلة العدم هي العدم ولا
يدل على ان هذا العدم لا بد ان يكون ذلك الوجود فلفظ معًا
على ما وقع في بعض نسخ الشرح لا يخلو عن ركاكة ولعلها استعملت
استعمال كلام بين المصنف بقوله بمعنى ان كل ما هو علة للشيء
فوجوده اي وجوده من حيث انه علة علة لوجود المعلول وعدمه
من حيث انه علة علة لعدم المعلول وكذا ما هو معلول فوجوده
معلول بوجود العلة وعدمه لعدمها واراد بالوجود والعدم
الوقوع وعدمه فيتناول عدم المانع فانه وقوعه علة لوقوع المعلول
وعدم وقوعه علة لعدم المعلول وليس عدم العدم عين الوجود
حتى يسند العدم الى الوجود على ان التحقيق ان عدم المعلول انما يستند
الى عدم العلة المستقلة التي قد يتحقق مع عدم عدم المانع الى عدم

عدم المانع

عدم المانع بخصوصه على ما قرره الاستاد ثم قال وح اي حين ما وجهنا
كلام المصنف حيث فسرنا التكافي بالتكافي في جانب الوجود
والعدم معا بالمعنى [illegible] الذي ذكرنا يبقى العلية والمعلولية
على اطلاقهما اي يتناول جميع انواع العلل من الفاعلية
والمادية والصورية وغيرها ولا يختص بالفاعلية كما كان
مقتضى توجيه الشارح لا لعمومها اولا على وجه يتناول خصوصيات العليات
مثل العلية المستندة الى خصوص الوجود والعلية المستندة
الى خصوص العدم فان ذلك اي المنع الذي ذكرنا لبيان
التفسير المذكور حيث اشرنا بقولنا بمعنى ان كل ما هو علة
للشيء فوجوده علة لوجود المعلول آه لا يستلزم ان يكون
الحال اي الحكم في خصوصيات العليات اي العلة المستندة
الى خصوص الوجود والعلية المستندة الى خصوص العدم
كذلك اي التكافي في الوجود والعدم معًا بالمعنى المذكور
حتى يتوجه ان يقال ان العلية المستندة الى خصوص الوجود
انما يعرضها التكافي في الوجود فقط بالنسبة الى المعلولية
المستندة الى خصوص وجود المعلول وكذا العلية المستندة
الى خصوص العدم لا يعرضها الا التكافي في العدم فقط بالنسبة
الى المعلولية المستندة الى خصوص عدم المعلول ولا يعرض
شيئا منهما التكافي في الوجود معًا بل هذا المعنى انما يعرض
للعلية المستندة الى الذات من حيث هي مع قطع النظر
عن خصوص الوجود والعدم والحاصل انه لما فسر التكافي
بالتكافي في الوجود والعدم معًا بالمعنى المذكور صار الكلام
مجال ان يتوجه ان التكافي في الوجود والعدم معًا بهذا المعنى
لا يعرض لشيء من خصوصيات العليات والمعلوليات
فبين المص بقوله بمعنى ان كل ما هو علة آه حتى يندفع ثم قال

ولا يرد ما اورده الشارح على توجيهه وهو ان اثبات الدعوى
موقوف على مقدمة لم تثبت وذلك لان ما ذكرنا انه اذا
كان الشئ علة لامر فانتفاؤه من حيث انه علة علة الانتفاء
ذلك الامر وتحققه من حيث انه علة علة لتحقق هذا الامر
قضية ضرورية يحكم بها العقل بعد تصور معنى العلية والمعلولية
ولما كان توجيهه يقتضى ان العلة فى طرفى الوجود والعدم
امر واحد فيصير قول المصنف بعد ذلك والفاعل فى الطرفين
واحد ضايعا مستدركا وجه الكلام بان هذا القول انما اورد
لدفع التوهم لا لتقرير المسئلة والكلام ههنا انما جئ به لتقرير المسئلة
فلا استدراك وانت خبير بان ما ذكره من توجيه كلام المصنف
انما يقتضى ان ما هو علة بحسب الوجود فهو علة بحسب العدم
ايضا واما ان عليته بحسب العدم من جنس عليته بحسب الوجود
حتى لو كان الشئ علة مادية بحسب الوجود يكون بحسب العدم
كذلك فلا يدل الكلام عليه اصلا وعلى هذا فلا استدراك
فى قول المصنف بعد ذلك لتصريحه بان ما هو فاعل بحسب الوجود
لوجود المعلول فهو بعينه فاعل بحسب العدم لعدم المعلول
كان خصوصية الفاعلية فى جانب العدم غير معلوم سابقا
ولا يخفى انه لا يتوجه هذا الايراد على توجيه الشارح لعدم دلالته
على ان علة الوجود هى بعينها علة العدم بجانبيها قوله اى الفاعلية
الموجبة لا مطلق الفاعلية اراد بالفاعلية الموجبة الفاعلية
بالاستقلال وفائدة التقييد ان الدليل المعول عليه
فى اثبات ان فاعل العدم لا يجوز ان يكون هو الوجود هو الدليل
الثانى الذى ذكره الشارح بقوله لو لم يكن معلول الوجودى وجوديا
لكان عدميا آه لان الدليل الاول مبنى على مقدمة لم تثبت
بل لم يصح وهى ان عدم العدم عين الوجود وذلك لان الحق

ان عدم العدم

ان عدم العدم غير الوجود لان تعقله موقوف على تعقل العدم بخلاف الوجود
وهو انما يدل على ان الوجود ليس فاعلا مستقلا للعدم لا انه
ليس علة فاعلية مطلقا لان المحذور فيه هو توارد العلتين
المستقلتين اى عدم علة ملكة ذلك العدم المفروض معلولا
والامر الوجودى المفروض علة والحاصل ان الدليل لم يدل على ان الوجود
لا يكون فاعلا مطلقا للعدم حتى ينحصر فاعلية الامر العدمى مطلقا
فى العدم بل انما اللازم ان الفاعل المستقل للعدم لا يكون الا عدما
قوله لانا نقول الملزوم هو ما فرضنا من كون الواجب
علة لامر عدمى آه فيه بحث لانه ان اراد انه يستلزم كون عدم الواجب
علة بالفعل وفى نفس الامر للوجود فمعلوم انه لا يكون كذلك الا اذا
كان لعدم الواجب تحقق فى نفس الامر وان اراد بالعلية
صحة الاستتباع بمعنى انه لو عدم الواجب تعالى عن ذلك لزم ترتب الوجودى
المفروض عليه فنقول عدم الواجب لما كان محالا لذاته جاز ان يستلزم
محالا آخر هو ترتب الوجودى عليه واستتباعه له فتأمل قوله
فالملكة المذكورة تكون معلولة لامر وجودى لكونها وجودية
فيه بحث اذ يجوز ان تكون ملكة عدمية لا وجودية بان فرض ان يكون
العدمى الذى فرض كونه معلولا للوجود عدم العدم بناء على ان عدم العدم
هو العدم لا نفس الوجود على ما هو الحق ونحن نقول علة ملكة هى العدم
وهو عدم ذلك الوجودى الذى فرض كونه علة للعدم المفروض
فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين مثلا لو استند عدم عدم ب
الى وجود ا فاستند ملكته وهى عدم ب الى عدم ا لا الى غيره
لا تعدد فى علة عدم عدم ب اذ غاية الامر ان يستند عدم تلك الملكة
وهو عدم العدم الى وجود ذلك الامر وهو وجود ا وهو عين
مطلوب الخصم والجواب انه اذا كان عدم ب مستندا الى عدم ا
فبناء على ان عدم المعلول مستند الى عدم علته كان عدم عدم ب

مستند الى عدم عدم او قد فرض انه غير وجود افتوارد علتان اى وجود
وعدم عدمه على معلول واحد هو عدم ب فافهم ذلك وقس عليه نظائره
وانه اذا كان وجود شئ علة لوجود آخر كان عدمه علة لعدمه على ما مر آنفا
وبازدياد العدم فى جانب المعلول يزداد العدم فى جانب العلة فى جميع المراتب
الغير المتناهية بمعنى لا يقف فلابد ان لا يستند العدم الا الى العدم
وح فالمراد بالوجودى نعتقد ما هو علة للعدمى وبالملكة متعلق العدم
وان كان عدما ايضا والاصوب ان يطرح من البين ذكر كون ملكته
معلولة لامر وجودى ويقال لو كان وجود علة لعدم كان لملكته علة
لا محالة وعدمها علة لعدم تلك الملكة بناء على ان عدم العلة علة لعدم
المعلول فلو كان هذا الوجود ايضا علة له لزم التوارد قوله
ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعا اه المعلوم قطعا
هو ان فى حال عدم العلة المستقلة للملكة يتحقق عدم تلك الملكة
ولو لم يوخذ ذلك الامر الوجودى المفروض انه علة لهذا العدم
وهذا لا يدل على ان ذلك الوجودى ليس علة اصلا بل يجوز
ان يكون ذلك من جهة ان الآخر ايضا علة مستقلة كما فى اعدام
اجزاء المركب بل نقول نعلم ان ذلك الوجودى المفروض
انه علة للعدم المفروض كاف فى وقوعه ولو لم يتحقق عدم العلة المستقلة
فتامل قال الشارح وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب
فيه بحث لان بناء امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية
زائدة على ذاته على هذه القاعدة واثباته بها وهى
ان البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا اى لا باعتبار الذات
ولا باعتبار الصفة لا يكون مصدر الاثر وقابلا له موقوف
على اثبات ان الواجب بسيط حقيقى لا تعدد فيه اصلا
لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة فيكون دورا لان اثبات البساطة
الحقيقية التى لا تعدد فيه اصلا لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة

ولا باعتبار الصفة

موقوف

موقوف على نفى الصفة الزائدة ضرورة توقف اثبات الكل على اثبات الجزء
ثم لو تنزلنا عن هذا المقام نقول اذا ثبت البساطة الحقيقية
فى شان الواجب فقد ثبت امتناع اتصافه تع بصفة زائدة
حقيقية من دون الاحتياج الى التمسك بالقاعدة المذكورة
ويمكن ان يجاب بان المراد بالبسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه
تعددا موثرا فى صحة اجتماع وصف الفاعلية والقابلية
وح نقول لو كان للواجب تع صفة حقيقية زائدة على ذاته
فلا يخ اما ان لا يكون هناك صفة اخرى حقيقية زائدة
فالواجب تع ح بسيط حقيقى بالمعنى المذكور اذ ليس فيه
تعدد موثر فى صحة كونه فاعلا وقابلا بالنسبة الى تلك الصفة
ضرورة امتناع كونه فاعلا لتلك الصفة من حيث الذات
وقابلا لها من حيث تلك الصفة او بالعكس او يكون هناك
صفة زائدة اخرى يكون فاعليته وقابليته تع باعتبار هذه الصفة
فننقل الكلام اليها فان الواجب تع بالنسبة اليها ايضا فاعل وقابل
فان لم يكن فيه تع تعدد لصحة كونه فاعلا وقابلا بالنسبة اليها
فيكون البسيط الحقيقى بالمعنى المذكور فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شئ واحد وان كان فاعليته بدخلية الصفة الاولى فدار او
باخرى وهكذا لزم التس وكلاهما محالان فينتهى الى صفة
يكون الواجب فاعلا وقابلا لها من جهة واحدة وهكذا البسيط الحقيقى
بالمعنى الذى ذكرنا فثبت امتناع اتصافه بالصفة الزائدة
الحقيقية بتلك القاعدة من غير لزوم دور فان قيل لم لا يجوز
ان يكون هناك صفة زائدة يكون الواجب فاعلا وقابلا لها
من جهتين مختلفتين ولا يكون هناك جهتان حقيقيتان
وثبوت الجهات الاعتبارية فى الواجب مما لا سبيل
الى انكاره قلت فيلزم احتياج الواجب فى صفاته الحقيقية

وان كان

بيان لا يقال الدليل على امتناع اتصافه بالصفات الحقيقية الزائدة دل على امتناع اتصافه بالصفات الانضمامية انضمامية ايضا فتأمل

الى الجهات الاعتبارية يعني بالجهات والاعتبارات وذلك لانه
لو اتصف الواجب تعالى بجهة اعتبارية فلا شك ان الواجب
قابل لها وفاعل لها ضرورة ان لها نوع تحقق فباعتبار هذا النحو
يتحقق فاعليته وقابليته تعالى بالنسبة اليها لانا نقول لعل فاعليته
وقابليته تعالى بالنسبة اليها بجهات اعتبارية اخرى وهكذا ولا يلزم
التسلسل المحال **قوله** فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل
بالقابلية اه حاصله اختيار الشق الثاني وهو ان الفاعل والقابل
الفاعل والقابل بالفعل وبيان الفرق كما ان الجواب المذكور
في الشرح اختيار للشق الثاني وهو ان المراد الفاعل والقابل وحدهما
وبيان الفرق وانا اقول الكلام بعد محل نظر اما بالنقض فبانه يقال
لو تم ما ذكره من الدليل لزم التنافي والتقابل بين كل صفتين
متغايرتين كالبياض والحركة مثلا يقال لا يجوز ان يتصف
شيء واحد بالبياض والحركة من جهة واحدة وذلك للتنافي لازميهما
اعني وجوب تفريق البصر اللازم للبياض وعدم وجوب التفريق
اللازم للحركة ولا شك ان وجوب تفريق البصر لازم للبياض
بالفعل وعدم وجوب التفريق لازم للحركة بالفعل واما بالحل
فبان يقال ان الوجوب اللازم للفاعلية هو الوجوب
بالغير لان وجوب تحقق المعلول انما هو بالنظر الى الفاعل
مع وصف الفاعلية والامكان اللازم للقابلية انما الامكان
بالقياس الى الغير وحاصله عدم وجوب المعلول بالنظر
الى القابل مع وصف القابلية ولا منافاة بين الوجوب
بالغير والامكان بالقياس الى الغير اذا تعدد الغير كيف
وقد اجتمعا في جميع الممكنات فان ممكنا ما واجب بالنظر
الى علته المستقلة ممكن اي غير واجب ولا ممتنع بالنظر
الى غير علته المستقلة بل الامكان بالقياس الى الغير والوجوب

الذاتي

الذاتي ايضا اجتمعا كما قرر الشارح في بحث الامكان بالغير نعم لو اتحد الغير
لا يجوز الاجتماع وكذا لو تعدد الغير واتفق احدهما الوجوب
بالنظر اليه والآخر عدم الوجوب اي الامكان بالنظر اليه بعينه
قوله اقول الفاعلية والقابلية امران مختلفان اه قدم الكلام فيه
وهو منع استلزام الاختلاف والتنافي بين اللازمين
التنافي بين الملزومين بالذات على ان تحقق الاختلاف
والتنافي بين اللازمين قد عرفت حاله هذا تأمل لا يقال
على اصل الدليل تنافي اللوازم لا يدل على تنافي الملزومات
فان تفريق البصر لازم للبياض وعدم تفريق البصر لازم للحركة
ولا يلزم التنافي بين البياض والحركة لانا نقول اللوازم قد تكون
حملية وقد تكون اتصالية وتنافي اللوازم في الصورة الاولى
غير مستلزم لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات
في محل وصدقهما عليه لا يقتضي صدق اللوازم وحملها على ذلك المحل
فان صدق البياض والحركة على الجسم لا يستلزم حمل التفريق
وعدمه على الجسم واما في الصورة الثانية فلا شك في استلزام
تنافي اللوازم لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات
في الواقع يستلزم اجتماع اللوازم فيه وصدق المقدمات
في نفس الامر يستلزم صدق التوالي فيها وما نحن فيه
من هذا القبيل وذلك لانه اذا صدق ان ا مثلا فاعل لب
وجب وجود ب عنده واذا صدق ان ا قابل لب امكن وجود ب
عنده وبوجه اظهر وهو ان يقال في تنافي اللوازم مستلزم
تنافي الملزومات اذا كان اجتماعهما في محل مستلزما لاجتماع اللوازم
في محل كما فيما نحن فيه فان اجتماع الفاعلية والقابلية
في محل واحد بالنسبة الى شيء واحد يستلزم اجتماع الوجوب
والامكان في هذا الشيء واذا لم يكن اجتماعهما في محل

مستلزما لاجتماع اللوازم في محل فلا يستلزم تنافي اللوازم تنافي الملزومات
في المثال المذكور قوله وليس مراده اي تمام نفاده لا تمام اثبته قوله
وكيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول علة لنفسه فيه نظر
لان الشارح حمل كلام المصنف كما يتبادر عليه عبارته على ان العلة
حقيقة هي الماهية والمعلول هو الشخص من حيث هو متشخص فلا يلزم
علية الشيء لنفسه والحاصل ان الشارح جعل الماهية واسطة
في عروض العلية للاشخاص وقد جعلها رحمه الله واسطة في ثبوت العلية
للافراد حقيقة وبالذات وايضا الشارح جعل المعلول تشخصا معينا
فعلى تقدير جعله الماهية واسطة في ثبوت العلية للاشخاص التي ماعدا
هذا الشخص يلزم علية ماعداه له لا علية نفسه له ولم يحمل الماهية
على انها مستقلة في كونها واسطة في العلية لهذه الافراد الاخر
حتى يقال فيلزم تحققها في هذا الفرد المفروض انه معلول فيلزم عليته
لنفسه بل الماهية مع خصوصيات تلك الافراد لعلها علة وواسطة
في الثبوت وعلى التقادير لا يلزم على الشارح علية الشيء لنفسه بناء
على ما حمله قوله وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي
ويمكن ان يناقش ايضا بان التصور الكلي وان كان نسبته
الى جميع الاجزاء على السوية لكنه يجوز ان لا يقوى الآلات والقوى
الا على فعل جزئي معين ولا يقتضي الا اياه فان قيل على قوله
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار آه ان اراد بالامر الغير القار
الحركة بمعنى التوسط فيرد عليه ان الحركة بمعنى التوسط امر قار
في نفسها وان اراد الحركة بمعنى القطع فيرد عليه انها غير موجودة
في الخارج وانما وجودها في الخيال كما تقرر في موضعه وظ
انها بحسب وجودها في الخيال قار مجتمع الاجزاء فالجواب
انا نختار الشق الثاني ونقول المراد بعدم كونها قار الاجزاء
ان اجزاءها لا يجتمع في الحدوث لا انها لا يجتمع في الوجود مطلقا

ولا شك

ولا شك في كونها غير قار الاجزاء بهذا المعنى كيف واجزاؤها يحدث في الخيال
متعاقبة والمط وهو الاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بهذا القدر
ضرورة ان العلة التامة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد
ان يشتمل على غير قار نعم يمكن منع كون الارادة الكلية مطلقا
قارا البتة فانه كما يجوز حدوث ارادة جزئية في العلم غير مجتمع الاجزاء
في الحدوث كذلك يجوز حدوث ارادة كلية في العقل
بطريق التعاقب تامل قوله واعلم ان مغايرة الشوق آه
لا يخفى ان شرب الدواء البشع يتحقق فيه الاجماع ولا يتحقق
فيه الميل الجبلي اصلا فاذا كان الاجماع عبارة عن الشوق
المشتد فلا يصح تفسير الشوق بالميل الجبلي بل ينبغي تفسيره
بمطلق الميل سواء كان جبليا او تابعا للروية ففي الفعل المذكور
يتحقق الميل المشتد التابع للروية مع النفرة الجبلية ثم لا يخفى
انه لو كان الشوق عبارة عن الميل الضعيف فلا يكون مجامعا للفعل
لان الفعل لا بد ان يلي الميل المشتد المسمى بالاجماع والميل
الشديد لا يجامع الضعيف اذا كان الميلان من جنس واحد
كما هو المفروض فكذا الفعل المقارن له فعداده من مبادي الافعال الاختيارية
بناء على انه من المعدات ثم لا يخفى انه قد يحدث الميل الشديد
المفضي الى صدور الفعل من غير ان يحدث اولا ميل ضعيف
فصار مشتدا فح يتحقق الاجماع بدون الشوق واعلم
ان اشتداد الميل ووصوله الى حد الاجماع المترتب عليه الفعل
يختلف باختلاف الافعال فربما يشتد الميل في نفسه قوابل
ولا يترتب عليه الافعال القوية الشاقة لانه لم يكن شديدا
بالنسبة الى هذه الافعال وربما يكون الميل ضعيفا في نفسه
ويترتب عليه الافعال السهلة الحصول لانه شديد بالنسبة
الى تلك الافعال بل قد يختلف بالنسبة الى فعل واحد

فى حالين كما نجد من انفسنا **قوله** فيرد عليه ان منشأ المثل المذكور
اى الميل التام المؤدى الى الفعل واراد بقوله ولم يكن عنه مانع
انه لم يكن هناك مانع باعتقاده وقوله لا يقال متوجه على لزوم المنع
وهو السند الثانى فيكون ابطالا للسند الاخص لوجود السند الاخر
الذى ذكر اولا وهذه الطريقة وان كانت قبيحة لكن قد يحصل عن المصنفين
بناء على ان المقصود منه محض ابطال السند من غير ان يجعل ابطال السند
وسيلة الى دفع المنع نعم لو قصد بابطال السند الاخص دفع المنع
لم يجز اصلا قوله على ما ذكره الشارح وهو مجرد ان القول بان مباديها
اربعة بناء على الغالب وان كان فيه الغالبية فى الشرح بناء على انه
قد يتخلف الفعل الاختيارى عن الشوق وفى الحاشية بناء على انه
قد يتخلف الفعل الاختيارى عن الارادة ولما كان الكلام المصدر
بلا يقال ابطالا للسند اورد المنع الضمنى فى جوابه بقوله على تقدير التسليم
كانه قال لا نسلم ان الفعل الاختيارى قد ترتب عليه الشوق بدون الارادة
كيف والارادة تفسر بالاجماع الذى يليه الفعل واراد بالروية
الفكر الذى عد من خواص الانسان وهو حركة النفس فى المعقولات
ولهذا نفاه عن الحيوانات العجم وبازائه التخيل وهو الحركة
فى المحسوسات المخزونة وفى كون الروية اختيارية نظر لانها لو كانت
اختيارية لكانت مسبوقة بميل وروية اخرى وننقل الكلام
الى تلك الروية الاخرى انها مسبوقة بميل اخر وروية اخرى
وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الروية بل فى الميل ايضا اذ لا شك
فى تحقق ترتب ما بين الميول المقارنة للرويات المترتبة
فان قيل ان الفعل الاختيارى ترتب على الشوق بدون الارادة
قلنا على تقدير التسليم تحتاج الروية الى شوق اليها ونحن نعلم بالوجدان
انتفاءه وقوله كما اعترف به على تقدير التسليم اى الشارح
كما هو الظاهر وانت خبير بان الشارح انما اعترف بان الفعل الاختيارى

توضيحه

عن المصنفين بناء

فيتخلف عن الشوق

فتخلف عن الشوق لا انه قد يتخلف عن الارادة وقوله بل نقول اضراب
عن الكلام السابق ونحصه فى الحاشية بقوله وتلخيص سند المنع اه
ويرد على قوله لا يقال لم يفسر الشارح الارادة اه ان المسلم
انه يتحقق دائما ميل يليه الفعل واما انه غير الشوق فغير مسلم لم لا يجوز
ان يكون ذلك الميل فى صورة تحقق الشوق لا يكون الا نفس الشوق
الذى هو الميل الجبلى وعند عدم تحقق الشوق يكون ميلا غير جبلى
فدائما لا يتحقق الا ميل واحد ولا يتحقق الميلان اصلا فكيف
ان الغالب تحققهما معا وهذه الاكثرية اشارة الى ان الافعال التابعة
للشوق الغريزى اكثر من الافعال المخالفة لها واراد بالعادية
الموافق للعادات والرسوم بين ارباب الدنيا المعتاد
للنفس لانهما يقتضيها الشوق لان النفس الى المألوف
المعتاد وان كان فى نفسه مما لا يقبله الطبع السليم يشتاق
ونسبة التشويق الى الافعال بقوله الافعال التى هى مشوقة
مع تأخر الافعال عن الشوق باعتبار تصورها **قوله** لا على سبيل التعقل
ولا على سبيل التخيل فيه نظر اذ لا شك انه كثيرا ما يتعلق التصور
الكلى بقطع مسافة طويلة وتنبعث منه الارادة الكلية
وبناء نقض السائل على هذه الصورة والمجيب سلم منه
انه كثيرا ما يصدر الحركة الجزئية عن التصور الكلى والارادة الكلية
لكنه لا يكفى بل لا بد من التصور الجزئى والارادة التابعة لها ايضا
ولم يدع المجيب ولا السائل توقف قطع المسافة على التصور الكلى
حتى يرد عليه انه خلاف الواقع ولو سلم ان الفعل الجزئى
لا يصدر عن التصور الكلى اصلا فلا يرد على المجيب شئ لان
هذا انما اخذه السائل ولعل المجيب اخذه على سبيل ارخاء العنان
لتبكيت السائل هذا وما ذكره فى دفع الاخير لا يتم لان توقف
قطع المسافة على تعلق التصور الكلى دفعة بقطعة من المسافة

منقسمة الى اجزاء تتعلق بها التصورات و الارادات الجزئية
خلاف الواقع بل الظاهر انه يكفي تلك التصورات والارادات الجزئية
المتعلقة بالاجزاء على التدريج **قوله** و في هذا الترديد خلل لك
ان تختار الشق الثاني و تقول المراد بالسابق في قول الشارح
وان كان السابق علة للاحق هو السابق سبقا زمانيا فيحصل التقابل
بين الشقين نعم تبقى الجزازة في العبارة بناء على ما ذكر مع جعله في
مقابل الشق الاول هو العلية لا السبق **قوله** فيعود الكلام
في ان العارض الغير القار هذا الكلام بظاهره ايراد آخر على المجيب
وحاصله ان بما ذكرت وان اندفع النقض بالحركة في المسافة
على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور و ارادة
جزئيتين لكن يرد ايراد آخر وهو ان الدليل الدال على ان الفعل
الجزئي لا بد فيه من تصور وارادة جزئيتين وهو ان الغير القار
لا بد ان يستند الى امر غير قار يدل على ان تصور المسافة
اجمالا اى تصورها دفعة لا يكون في صدور الحركة على المسافة
لا من جهة ان تلك الحركة فعل جزئي يصدر بالاختيار من دون تصور
وارادتها الجزئيين بل من جهة ان ههنا امرا غير قار هو عارض
تلك الحركة وعلة غير القار لا بد ان يكون غير قار فلا بد ههنا
من امر غير قار ولا يكون ذلك الا تصورات معدودة متعلقة
باجزاء المسافة وحدودها وارادات كذلك مع انا نتصور
اجزاء المسافة ولا حدودها الغير المتناهية بل يكفي لها التصور الكلي
اجمالا فلا يندفع الاشكال بذلك فتأمل **قوله** فان الارادة الكلية
نسبتها الى شطر من الحركة نسبة واحدة آه لقائل ان يقول
في هذا المقام نظر من وجوه منها انه لم لا يجوز ان تكون الارادة الكلية
مع القرب والبعد المعينين علة للحركة الجزئية كما في الحركات الطبيعية
والقرب والبعد امر غير متجدد على ما ذكره ومنها انه يجوز ان يكون

العلة هي الارادة

العلة هي الارادة بسبب حركة ما قبلها على ان يكون تلك الحركة
معدة لها بان يكون كل سابق علة معدة للاحق وليس للحركة
جزء اول حتى ننقل الكلام الى علته على ما يجيء واما علة كل الحركة فبالعلة
من علل اجزائها وسيجيء لهذا زيادة توضيح ومنها انه لم لا يجوز
ان يكون للارادة الكلية خصوصية بالنسبة الى شطر معين
فيكون الامر المتجدد هو الارادات العقلية المنطبقة على الحركات الجزئية المفروضة
الواقعة على اجزاء المسافة وكان كل ارادة عقلية لها خصوصية
بالجزء من الحركة والمسافة الواقعة باجزائها بان يكون تلك الارادة
وان كانت كلية لكن ينحصر نوعها في فرد جزئي هو ذلك الفرد الواقع
ويرد على قوله وان كان ارادتنا يتبدل بحسب تصورات
متجددة فهو الذي نثبت بريده انه انما يثبت ان يكون
هناك تصورات متجددة واما انها جزئية فغير ثابت لجواز ان يكون
كليات منحصرة في افراده المعينة الواقعة ولو ثبت هذا
لكفى في اثبات المطلوب وهو الاحتياج الى قوة شاعرة
جسمانية من غير حاجة الى باقي المقدمات و المناقشة
التي اشار اليها رحمه الله يمكن حلها على كل ما ذكرنا **قوله**
وقد يكون كلاما محققا راجعا الى ما اسلفناه لكن لا يمكن
حمل كلام القائل على هذا اذ يصير العدول عن الحركة القطعية
الى التوسطية و القول بان الاولى موجودة في الخارج
دون الثانية لغوا في الجواب **قوله** واجاب المصنف
اراد انه يستنبط من كلام المصنف في شرح الاشارات جواب الايراد المذكور
لا انه عينه كيف وكلام المصنف في حركات الجسم وكلام المعترض
في الحركات التخييلية **قوله** اما اولا فلان قوله ارادة الاتحاد
لا يتعلق بالموجود ثم هذا المنع غير موجه بحسب الآداب
لان المجيب كان في مقام دفع النقض وهو بالمنع والتجويز

لا بطريق الدعوى والاستدلال ولهذا قال يكفيه جواز التقدم
لكنه حمل كلامه على الدعوى على ما هو الظاهر من كلام المصنف ثم اضرب
عن الحمل المذكور بانه لا يحتاج في الجواب المذكور الى دعوى
امتناع الاجتماع حتى يتوجه المنع بل يكفيه جواز التقدم ليحمل كلامه
عليه حتى يندفع المنع الذي اوردنا وحمل المذكور في صورة الدعوى
على انه سند مذكور بعبارة فيها مبالغة على ما هو المشهور **قوله**
فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب فيه بحث
لان استمرار الارادة الجزئية على سبيل التعاقب لا يلزم
في صدور الحركة الجزئية المستمرة لجواز ان يكون استمرار الحركة
من جهة استمرار القرب والبعد المتجدد على ما مر وايضا
يجوز ان يكون تجدد الحركة واستمرارها من جهة ان كل قطعة
سابقة معدة للاحقة وهكذا وليس لها اول حقيقي وان
ننقل الكلام الى علة كل الحركة نقول انها مركبة من علل اجزائها
على ما مر انفا على ان هذا الايراد مشترك الورود بين هذا الوجه
والوجه الذي ذكره من تعاكس الحركة والارادة في العلية اذ
يلزم ان يكون كل الحركة مستندا الى كل الارادة وبالعكس
فتامل وايضا نقول في الارادة مثل ذلك بان يكون كل قطعة
منها مسبوقة بسابقة منها لا من الحركة والحق في الجواب
ان يقال ما ذكر كلام على السند الاخص وايراد على المانع بنفي هذا
السند بانه يجوز ان يكون بوجه آخر ولا يخفى عليك حال المتحرك
على المسافة اذا راجع وجدانه علم ان حاله في زمان الحركة
على ما ذكره المجيب وان كان يجوز ان يكون بوجه آخر وههنا
بحث وهو ان الموجود انما هو الحركة الواحدة المتصلة وكذا
الارادة الواحدة المتصلة فيكون كل جزء من الحركة مستندا
الى جزء من الارادة وكل جزء من الارادة مستندا الى جزء من الحركة

فاسد اذ ليس لشيء من السلسلتين اجزاء موجودة بالفعل يحتاج الى علة كذلك
والصواب ان ما ذكره انما هو فيما اذا كانت حركات متعددة
وارادات كذلك واما اذا كانت هناك حركة واحدة
متصلة وارادة كذلك فالحق ان العلية ليست الا من جهة الارادة
فننقل الكلام الى علة الارادة الغير القارة فان قلت انها تخيل
غير قار ننقل الكلام اليه وان علية الغير القارة ما ذا فيعود الاشكال
ولم يندفع بما ذكره فتامل جدا **قوله** فان الميل الطبيعي يشتد
بحسب القرب من الحيز الطبيعي فيه نظر لان الاشتداد
انما هو لطول الحركة كما يظهر عند سقوط حجر من مكان مرتفع
جدا ومن مكان منخفض حيث يكون في الاول حين القرب
من الارض اشد كثيرا من الثاني حين هذا القرب
فعلم ان الاشتداد ليس للقرب من الحيز الطبيعي والا لم يختلف الحال
اللهم الا ان يقال المراد ان القرب سبب لاشتداد الحركة
الطبيعية ولا ينافي ذلك كون الطول ايضا سببا له وح
فيلزم من حجرين ساقطين متساويين في الثقل احدهما
من مكان مرتفع جدا والثاني من مكان منخفض جدا
في مسافتين متساويتين ان يكون الحركة
في الاول اشد من الحركة في الثاني

تمت حاشية العلامة المشتهر مولانا ميرزا جان على الحاشية القديمة
في اوردباد في خدمت ملا احمد سلمه الله في الدارين في شهر
محرم في يوم السبت تاريخ سنه ثمان والف
كتب من كتاب كتب من كتاب مصنفه
وصلى الله على سيدنا ونبينا وشفيعنا
محمد وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله
رب العالمين
م م

٢ ٦٤

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى بعبده ١١٧